

FORSVARET FOR DYRENES FRIGJØRING

**Arild Tørnes
Masteroppgave i idéhistorie
Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk
Universitetet i Oslo
Vår 2006**

The day may come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny.

Jeremy Bentham, 1783

FORORD

Mennesker er ikke planetens eneste beboere, den er befolket av mange forskjellige dyrearter. For å klassifisere mennesket i forhold til sine medskapninger kan det beskrives som et virveldyr, pattedyr og en primat. Ifølge etologen Desmond Morris utmerker det seg som en stor naken ape.¹ Det biologiske perspektivet som ser på mennesket som et dyr, preger moderne naturvitenskap, og mennesker har gjennom forskjellige tider ikke hatt den samme aversjonen med å identifisere seg selv som et dyr, slik den antroposentriske, humanistiske tradisjonen har. Følelsen av slektskap med ikkemenneskelige dyr har mennesker alltid hatt i situasjoner hvor de har lagt merke til skjebnefelleskap med dem. Det gjelder mennesker som levde eller lever i jeger/samlersamfunn, hvor både de menneskelige og de ikkemenneskelige dyrene er gjensidig avhengig av hverandre som predatorer og byttedyr. Det gjelder også mennesker som har levd intimt sammen med sine domestiserte husdyr og klart å identifisere seg med dem. Det gjelder også mennesker som av etiske og politiske årsaker ser på ikkemenneskelige dyr som individer med krav på etisk og rettferdig behandling, og derfor definerer dem som en undertrykt sosial gruppe. Det er disse som forsvarer dyrs rettigheter som er temaet for denne oppgaven.

Menneskets forhold til de andre dyrene har gjennom historien vært preget av en sterk interesse i å utnytte dem, og med industrialiseringen blir denne mer og mer omfattende og brutal. For å forsvare sin eksklusivitet og sine overgrep har mennesker vært opptatt av å definere seg selv i kontrast til de andre dyrene, og det på en måte som får mennesket til å fremstå som overlegen. Mennesket har tradisjonelt blitt definert som det fysisk sansende legemet (som alle dyr har), pluss noe mer (som ingen andre dyr har).

The search for this elusive attribute has been one of the most enduring pursuits of Western philosophers, most of whom have tended to fix on one feature and emphasize it out of all proportion, sometimes to the point of absurdity. Thus man has been described as a political animal (Aristotle); a laughing animal (Thomas Willies); a tool-making animal (Benjamin Franklin); a religious animal (Edmund Burke); and a cooking animal (James Boswell, anticipating Lévi-Strauss). As the novelist Peacock's Mr Cranum observes, man has at one time or another been defined as a featherless biped, an animal which forms opinions and an animal which carries a stick. What all such definitions

¹ Desmond Morris, *The Naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal* (Delta, 1999).

have in common is that they assume a polarity between the categories 'man' and 'animal' and that they invariably regard the animal as the inferior.²

Bortsett fra eksentriske definisjoner som at mennesket er det eneste dyr som ikke kan bevege ørene sine (Aristoteles), har de tre mest vanlige vært, skriver Keith Thomas, at mennesket utmerker seg ved å besitte språk, fornuft og en evig sjel.³ I dag forsvarer lingvisten Noam Chomsky at mennesket skiller seg fra alle andre dyr ved å ha et språk med syntaks.⁴

Hvordan vi ser på og definerer dyr henger sammen med normative spørsmål om hvordan de bør behandles. Mennesker har alltid hatt følelser og tanker om de andre skapningene de har kommet i kontakt med, og de har sannsynligvis også hatt følelser og tanker om menneskene. Hvis deres respektive livsformer har vært preget av symbiose, gjensidige fordeler, har det oppmuntret til vennlighet og identifisering fra begge parter. Hvis de i større grad har hatt et konfliktfylt forhold, har det avlet frykt og aggresjon. Domestiseringen av dyr har også ført til forklaringer fra menneskenes side om hvorfor dette forholdet har blitt sånn som det har blitt. Forestillingen om at Gud har skapt ikkemenneskelige dyr for menneskets skyld er religionen til en jordbrukskultur som utnytter husdyr. Forestillingen om at Gud har skapt både menneskelige og ikkemenneskelige dyr for å leve i en mer likeverdig tilstand er religionen til en kultur som har en mindre imperialistisk holdning til naturen, som (enkelte) jeger og samlersamfunn. De forklaringene mennesker gir deres samfunns forhold til andre dyr er i stor grad en legitimering av deres egeninteresse. Fra en rekke moderne kulturkritikere rettes beskyldninger om at mennesker er fordomsfulle og uetiske i sin omgang med ikkemenneskelige dyr.

Dyrerettighets- eller dyrefrigjøringsbevegelsen er en radikal sosial bevegelse, inspirert av en retning innen moderne moralfilosofi som mener mennesker har plikter mot ikkemenneskelige dyr og at de har rettigheter. Filosofien tar utgangspunkt i det moderne etiske og politiske ideal om rettferdighet og likestilling, og argumenter for at slik dette egalitære idealet har blitt brukt for å forsvare liberale og sosiale reformer og revolusjoner, demokrati og menneskerettigheter, bør det også føre til radikale forandringer i måten vi behandler ikkemenneskelige dyr på. Dette betyr at ikkemenneskelige dyr kvalifiseres som en undertrykt sosial gruppe, og dermed

² Keith Thomas, *Man and the Natural World – Changing Attitudes in England 1500-1800* (Penguin Books, 1983), 31.

³ Thomas, 31-33.

⁴ Barbara Noske, *Beyond Boundaries – Humans and Animals* (Black Rose Books, 1997), 131-132.

at samfunnets systematiske utnytting og slakt av dem er uetisk. Filosofien tar utgangspunkt i at alle individer, menneskelige som ikkemenneskelige, besitter egenverdi, har krav på like hensyn, rettferdig behandling og respekt.

Dyrefrigjøringsfilosofien er et brudd med den antroposentriske moral som sterkt har dominert vestlig filosofi. Den antroposentriske (menneskesentriske) moral har definert mennesket som overlegen og mer verdifull enn andre dyr kun på grunnlag av artstilhørighet og forskjellige egenskaper (som vi så overfor) som har vært definert som spesifikt menneskelige. Dens struktur er hierarkisk og blir kritisert for å være aristokratisk og urettferdig, av dem som forsvarer dyrefrigjøringsfilosofiens tverrartslige likestilling. Bruddet med antroposentrismen som dyrefrigjøringsbevegelsen (og den radikale delen av miljøvernbevegelsen) står for, beskriver historiker Roderick Frazier Nash som: "From the perspective of intellectual history . . . it is arguably the most dramatic expansion of morality in the course of human thought."⁵ Bevegelsen som forsvarer at ikkemenneskelige naturvesener har egenverdi og rettigheter, beskriver han som liberalismens mest radikale utslag.⁶ Bruddet er med en sterkt innarbeidet forestilling om skillet og motsetningen mellom kultur og natur, og menneske og dyr. Bruddet må så klart heller ikke overdrives, fordi ikkeantroposentriske verdier også har hatt betydelige nedslag hos enkelte tenkere gjennom vestens historie.

Lite er skrevet på norsk om dyrefrigjøringsfilosofien, men mye på engelsk. Peter Singer sitt betydningsfulle verk, *Animal Liberation* (1975), ble oversatt til norsk i 2002.⁷ Ellers tror jeg denne oppgaven blir det mest utførlige som hittil er skrevet. Det er dessuten en idéhistorisk oppgave om dyrefrigjøring, ikke et filosofisk forsvar for det, slik *Animal Liberation* er.

Det jeg skal gjøre i denne oppgaven er å gi en beskrivelse av dyrefrigjøringsbevegelsen og dens filosofi, og hvordan den bruker moderne egalitære idealer for å forsvare etisk behandling av dyr og samtidig bryter med den antroposentriske tradisjon. Jeg skal se på hvordan synet på ikkemenneskelige dyr og deres moralske status har forandret seg gjennom vestens idéhistorie, for å legge grunnlaget for den moderne debatten om dyrs rettigheter. Jeg skal gå inne på forskjellige moralfilosofiske teorier som forsvarer dyrefrigjøring, og se litt på kritikken dyrefrigjøringsfilosofien har blitt møtt med av andre filosofer. Oppgavens tema er konflikten

⁵ Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature – A History of Environmental Ethics* (The University of Wisconsin Press, 1989), 7.

⁶ Nash, 4.

⁷ Peter Singer, *Dyrenes frigjøring*, oversatt av Nikolai Sæverud (Spartacus, 2002).

mellom disse to posisjonene, den som forsvarer menneskets overlegenhet innen moralen, og den som forsvarer alle dyrs likeverd.

Etisk tenkning i vår moderne verden er særegen i forhold til tidligere tider. Bibelen, kirken og staten har ikke den samme autoriteten som de tidligere har hatt, om hva som er rett og galt. Kritisk, analytisk og rasjonell tenkning har fått større autoritet i forbindelse med sekularisering, den moderne naturvitenskap og den filosofiske opplysningstradisjonen fra 1700-tallet. Menneskerettighetstanken med idealet om frihet, likhet, broderskap, og det liberale forsvaret for individers rett til liv, frihet og eiendom, blir i stor grad akseptert på det teoretiske plan i den moderne vestlige kultur. Det egalitære rettferdighetsidealet om at like tilfeller skal behandles likt preger moralfilosofi og politisk tenkning, og dyrefrigjøringsfilosofien mener det også må omfatte menneskers forhold til andre dyr; alle dyr må behandles med lik respekt og hensyn som vi behandler mennesker.

Utnytting og ofring av ikkemenneskelige dyr er derimot en integrert del av det moderne samfunnet. Kjøtt, skinn, pels og andre restprodukter fra dyreindustriene er vanlige konsumvarer som er gjenstand for ekstrem høy etterspørsel. At dyr er systematisk utsatt for vold innen landbruket, blir nesten aldri problematisert i et etisk perspektiv, kun hvordan forholdene kan forandres ved å gjøre volden mindre brutal, uten at det går ut over produktiviteten til industriene. Selve systemet blir det ikke satt spørsmålsteget bak. Utnyttingen av dyr har en stor økonomisk betydning, og materielle egeninteresser står dermed i motsetning til å ta etiske hensyn til dem på alvor. Ikkemenneskelige dyrs juridiske status er i det moderne samfunn definert som ting, eiendom og ressurser. Ifølge dyrefrigjøringsfilosofien defineres det som slaveri. Den har derfor en sterk modernitetskritisk side.

Det sier seg selv at dette er en høyst politisk kontroversiell sak. Selv om den etablerte dyrefrigjøringsbevegelsen forsvarer ikkevold for både menneskelige og ikkemenneskelige dyr som mål, og ikkevoldelige metoder som strategi, fører det i enkelte situasjoner til skarpe konflikter. Voldelige konflikter mellom aktivister og deres motstandere har forekommet, selv om det er svært minimalt.⁸ Konflikter forekommer på det praktiske og moralske plan. J. M. Coetzee sin fortelling *The Lives of Animals*, illustrerer de dype verdikonfliktene som kan oppstå mellom en forsvarer for dyrs rettigheter og hennes familie og kollegaer.

⁸ Peter Singer, *In Defence of Animals – The Second Wave* (Blackwell, 2006), 9-10.

Hovedpersonen er den aldrende forfatterinnen Elizabeth Costello som er innbydd til å holde en hedersforelesning på Appelon College om et valgfritt tema. Hun velger å tale om forbrytelsene mennesker utsetter andre dyr for:

Let me say it openly: we are surrounded by an enterprise of degradation, cruelty, and killing which rivals anything that the Third Reich was capable of, indeed dwarfs it, in that ours is an enterprise without end, self-regenerating, bringing rabbits, rats, poultry, livestock ceaselessly into the world for the purpose of killing them.

And to split hairs, to claim that there is no comparison, that Treblinka was so to speak a metaphysical enterprise dedicated to nothing but death and annihilation while the meat industry is ultimately devoted to life (once its victims are dead, after all, it does not burn them to ash or bury them but on the contrary cuts them up and refrigerates and packs them so that they can be consumed in the comfort of our homes) is as little consolation to those victims as it would have been — pardon the tastelessness of the following — to ask the dead of Treblinka to excuse their killers because their body-fat was needed to make soap and their hair to stuff mattresses with.

Pardon me, I repeat. That is the last cheap point I will be scoring. I know how talk of this kind polarizes people, and cheap point-scoring only makes it worse. I want to find a way of speaking to fellow human beings that will be cool rather than heated, philosophical rather than polemical, that will bring enlightenment rather than seeking to divide us into the righteous and the sinners, the saved and the damned, the sheep and the goats.⁹

Den svenske idéhistoriker Sven-Eric Liedman skriver at historikere har ansvar for å være ideologikritiske og moralsk bevisst:

Olika ideologier söker i historien stöd för teser om vad som erfarenheten visat vara möjligt, önskvärt eller utsigtslöst. Historikern kan ibland fungera som en kritiker av sådana allmänna idéer om historiens färdvägar. Uppgiften blir särskilt viktig när grova och människofientliga fördomar – sexistiska, rasistiska, fundamentalistiska – söker legitimitet i bilder av det förflutna.¹⁰

Både den moralske antroposentrismen og dyrefrigjøringsfilosofien er slike ideologier.

Fiendtlige fordommer og overgrep rammer derimot ikke bare mennesker, men også andre dyr.

Det er ikke bare rasistiske og sexistiske fordommer som må dekonstrueres, men også artssjåvinistiske. Kritikken av artssjåvinismen og undertrykkelsen av de ikkemenneskelige dyrene er temaet for denne oppgaven. Det er en sak som er lite kjent, men som jeg er overbevist om er utrolig viktig, og som jeg med denne oppgaven vil skape økt fokus på.

⁹ J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, redigert og introdusert av Amy Gutmann (Princeton University Press 1999), 21-22.

¹⁰ Sven-Eric Liedman, *I skuggan av framtiden – Modernitetens idéhistoria* (Albert Bonniers Forlag, 2003), 21.

Takk til mine hovedveiledere Ingrid Markussen og Trond Berg Eriksen for råd og oppmuntring, samt Odd Harald Eidsmo og Sandra Simula for korrekturlesing av teksten.

INNHALDSFORTEGNELSE

FORORD	iii
--------	-----

INNHALDSFORTEGNELSE	ix
---------------------	----

KAPITTEL 1. INNLEDNING: BEVEGELSEN FOR DYRS RETTIGHETER OG FRIGJØRING	1
---	---

1.1. Antroposentrisme, artssjåvinisme og dyrs frigjøring	1
1.2. Beskrivelse av bevegelsen	4
1.2.1. Slaveri og abolisjon	6
1.2.2. Mål og strategier	7
1.3. Fra antroposentrisme til therosentrisme	9
1.4. Problemstilling og metode	12

KAPITTEL 2. HISTORIEN OM DYRENE STATUS	16
--	----

2.1. Betydningen av husdyrholdet	17
2.2. Antikkens filosofi og religioner	19
2.2.1. Animisme og respekt for liv	20
2.2.2. Fornuftens herredømme	21
2.3. Kristendommen	22
2.3.1. Gud gir mennesket herredømme	23
2.3.2. Kristne bidrag til dyreetikk	25
2.4. Moderne tid	29
2.4.1. Moderne vitenskap og skeptisisme undergraver antroposentrismen	29
2.4.2. Moderne vitenskap skaper tingliggjøring og utnytting av naturen	34
2.4.3. Descartes' fornektelse	36
2.5. Moderne etikk	38
2.5.1. Den nye følsomheten	39
2.5.2. Tidlige forsvar for dyrs rettigheter	43
2.5.3. Fornuft og følelser	47

2.6. Oppsummering og konklusjon	49
KAPITTEL 3. FORSVARET FOR DYRENES FRIGJØRING	53
3.1. Animal Liberation	53
3.1.1. Alle dyr er likestilte i et utilitaristisk perspektiv	54
3.1.2. Artssjåvinisme	56
3.1.3. Konsekvensene av etisk behandling av dyr	58
3.2. The Case for Animal Rights	59
3.2.1. Alle livs-subjekter har krav på respekt	60
3.2.2. Dyr har mentalitet og derfor krav på respekt og rettigheter	61
3.2.3. Kravene til en rasjonell etikk	63
3.2.4. Det egalitære rettferdighetsprinsipp	65
3.2.5. Konsekvensene av etisk behandling av dyr	66
3.3. Feminists for Animal Rights	67
3.3.1. Undertrykkelsen av kvinnen og naturen henger sammen	67
3.3.2. Omsorg og sympati som dyreetikk	68
3.4. Oppsummering og konklusjon	73
KAPITTEL 4. KRITIKKEN AV DYRENES FRIGJØRING	77
4.1. Rasjonell og emosjonell preferanse for mennesket	77
4.1.1. Fem argumenter mot dyrs frigjøring	79
4.1.2. Ny-kartesianismen	83
4.2. Den nye økologiske orden	85
4.2.1. Gjenoppliving av animismen	86
4.2.2. De tre økologier	89
4.2.3. Det suverene mennesket og opplysningsprosjektet	92
4.2.4. En antroposentrisk og humanistisk etikk	95
4.3. Oppsummering og konklusjon	97
LITTERATURLISTE	100

KAPITTEL 1. INNLEDNING: BEVEGELSEN FOR DYRS RETTIGHETER OG FRIGJØRING

I denne innledningen gir jeg en generell beskrivelse av dyrefrigjøringsbevegelsen og dens filosofi, avklarer en del sentrale begreper, beskriver det jeg vil gjøre i resten av oppgaven, og viser hvilken litteratur jeg skal bruke. Dyrefrigjøring/dyrerettigheter er en moralfilosofi som tillegger mennesker og andre dyr lik moralsk status, og forsvarer ikkemenneskelige dyrs emansipasjon fra deres devaluerte og undertrykte status. Dens forsvar for etisk likestilling mellom menneskelige og ikkemenneskelige dyr, står i motsetning til den antroposentriske moralen, som definerer menneskers interesser som viktigere enn andre dyrs tilsvarende interesser. Etisk og rettferdig behandling av alle individer, må innebære at vi tar like mye hensyn til alle parter, uavhengig av tilhørighet til biologiske kategorier som kjønn, rase eller art. Dyrefrigjøringsfilosofien mener at ikkemenneskelige dyr har krav på respekt slik mennesket har, og at samfunnets institusjonaliserte utnytting av dem er umoralsk og urettferdig. Jeg gir denne abstrakte definisjonen av dyrefrigjøring, den er først og fremst forbundet med de nåværende moralfilosofene Peter Singer og Tom Regan, men også andre tenkere, i vår tid og historiske.¹¹ Siden 1970-tallet har dyrefrigjøringsfilosofien inspirert en ny radikal sosial bevegelse, som kjemper for dyrs rettigheter.

1.1. Antroposentrisme, artssjåvinisme og dyrs frigjøring

Antroposentrisme betyr menneskesentrisme, sentrering om mennesket, det å tillegge mennesket en sentral status. Begrepet kan tolkes altomfattende i den forstand at det betyr menneskets særegne perspektiv på verden, all menneskelig persepsjon og tenking er derfor antroposentrisk, selv om mennesket gir uttrykk for ikkeantroposentriske verdier. Dyrefrigjøringsfilosofien er derfor antroposentrisk i den forstand den handler om menneskets moral og plikter mot andre dyr. Men innen moralfilosofien representerer dyrefrigjøringsfilosofien en overgang fra et antroposentrisk verdisyn til ett som er tverrartslig

¹¹ Paola Cavalieri, "Animal Liberation Ethics", i *Encyclopedia of animal rights and animal welfare*, utg. Marc Bekoff (Greenwood Press, 1998), 34-35.

og egalitært. Det vil jeg kalle for *therosentrisme* (fra *theros*, gresk for dyr), som alternativ til *antroposentrisme*.¹² Slik menneskets perspektiv på verden sies å være antroposentrisk, er en løves perspektiv på verden leosentrisk, og en fisks perspektiv på verden er ichtyosentrisk, påpeker veterinær Bergljot Børresen.¹³ Rent erkjennelsesmessig har vi derimot som mennesker kun tilgang til det menneskelige perspektivet, men det finnes andre perspektiver, som er like objektive og virkelige for de skapningene som besitter dem.

Dyrefrigjøringsetikken er en therosentrisk moral, i den forstand at den tar utgangspunkt i moralsk relevante egenskaper som ikke kan begrenses til menneskeheten, men som er typisk for mange dyr, og at alle dyr med moralsk relevante interesser har krav på like mye hensyn.

Dyrefrigjøringsfilosofien er en kritikk av en fordom den har definert som *speciesism*. Det ble først tatt i bruk av psykolog og dyrefrigjøringsaktivist Richard D. Ryder i en egenprodusert pamflett (1970). Peter Singers bruk av det i *Animal Liberation* (1975) gjorde det til en viktig forestilling for dyrefrigjøringsbevegelsen. Ordet er oppført i *The Oxford English Dictionary*, og beskrives der som: "Discrimination against or exploitation of certain animal species by human beings, based on the assumption of mankind's superiority."¹⁴ Begrepet er analogt til rasisme; slik rasisme er diskriminering av andre raser, er *speciesism* diskriminering av andre arter (species). Til norsk har det blitt oversatt med *speciesisme* og *spesiesisme*,¹⁵ *artssjåvinisme* eller *menneskesjåvinisme* kan også brukes og er mer lettkjennelige ord; *artisme* er en nokså direkte oversettelse, men får en litt rar dobbeltbetydning. Jeg vil her bruke ordet *artssjåvinisme*. Den antroposentriske moralen som gir mennesker og deres interesser overlegen verdi, på bekostning av andre dyr og deres interesser, kun fordi førstnevnte er mennesker og sistnevnte ikke er det, er ifølge dyrefrigjøringsfilosofien artssjåvinistisk.

Hvis det er urettferdig og irrasjonelt å diskriminere noen kun på grunnlag av gruppetilhørighet alene, vil artstilhørighet falle i samme bås som rase og kjønn. Derfor mener dyrefrigjøringsforsvarere at det universelle rettferdighetskravet om at like tilfeller skal behandles likt, og at alle relevante individer har krav på lik respekt, hensyn, og eventuelt rettigheter, bør utvides fra å kun gjelde mennesker til å inkludere andre dyr også. Hvilke

¹² Jeg har begrepet *therosentrisme* fra Bergljot Børresen, "Menneskets medfødte forutsetninger som vertskap for produksjonsdyrene", i Andreas Føllestad (red.), *Dyreetik*, Fagbokforlaget, 2000, 16-39, 29-30.

¹³ Børresen, 29-30.

¹⁴ Henry Bradley, W.A. Craigie og James A. H. Murray (m.fl. red.). "Speciesism", fra *The Oxford English Dictionary*, 2. utg. (Oxford, 1989), Volume XVI, 157.

¹⁵ Den norske oversettelsen av *Animal liberation*, *Dyrenes frigjøring* (2002) bruker *speciesisme*. Randi Sollund har brukt ordet *spesiesisme* i artikkelen: "Spesiesisme - fenomenets årsaker og konsekvenser". *Nordisk tidsskrift for kriminalvitenskap* (2004), 321-336.

egenskaper som er moralsk relevante kan diskuteres, også hvilke skapninger, menneskelige eller ikkemenneskelige, som besitter de relevante egenskapene. Egenskaper som tradisjonelt har vært definert som etisk relevante er bevissthet, sanselighet, følsomhet, rasjonalitet og selvbevissthet. Dyrefrigjøringsteoretikere som Peter Singer og Gary Francione, mener at det å besitte følelser, evnen til å oppleve glede/tilfredsstillelse og lidelse, er tilstrekkelig for å ha moralsk status, og det på lik linje. Tom Regan mener en viss subjektivitet er nødvendig for å ha moralsk status og krav på rettigheter.

Dyrefrigjøringsteoretikere har også satt fokus på hvordan artssjåvinismen kommer til uttrykk i språket. “Mennesker og dyr” er en vanlig formulering som konstruerer et skille mellom mennesker og alle andre basert på artstilhørighet, og ignorerer at mennesket er et dyr, en ape innen pattedyrfamilien for å være presis. Begrepene *mennesket* og *dyr* beskriver ikke bare kjensgjerninger og fakta, men er verdiladede sosiale konstruksjoner. ”What all such definitions have in common is that they assume a polarity between the categories ‘man’ and ‘animal’ and that they invariably regard the animal as the inferior.”¹⁶ Keith Thomas skriver om hvordan ikkemenneskelige dyr har blitt definert utelukkende negativt i kontrast til mennesket, og representerte fraværet av alt det som ble sett på som utmerkende og verdifullt ved det. Tradisjonelt har både mennesker og andre dyr blir dehumanisert ved å bli definert som *dyr*. Thomas skriver om hvordan det har skjedd med kvinner, barn, ungdommer, ikkevestlige kulturer og raser, kriminelle og sinnssyke.¹⁷ Tradisjonelt er menneskebegrepet i større grad en mann enn en kvinne, og i større grad en hvit europeer, enn en afrikaner. På engelsk er ordet for mennesket *man*, og på fransk *l’homme*, begge betegner hankjønn.¹⁸

Erkjennelsen av at ikkemenneskelige dyr er systematisk undertrykt får grunnleggende konsekvenser. Språket er formet av kulturens tenkning og verdier, og undertrykkende samfunnsstrukturer gjenspeiles i, eller er en gjenspeiling av den undertrykkende språkbruk. Slik feminister kritiserer språket for å være sexistisk, kritiserer dyrefrigjøringstilhengere språket for å være artssjåvinistisk.¹⁹ Det er derfor vanlig å unngå den diskriminerende språkbruken innen litteratur som er pro-dyrefrigjøring eller i mer nøytral zoologisk litteratur. Skillet mellom “mennesker og dyr” er feilaktig og diskriminerende, siden mennesket er et

¹⁶ Keith Thomas, *Man and the Natural World – Changing Attitudes in England 1500-1800* (Penguin Books, 1983), 31.

¹⁷ Thomas, 40- 50.

¹⁸ Barbara Noske, *Beyond Boundaries – Humans and Animals* (Black Rose Books, 1997), ix.

¹⁹ Joan Dunayer analyserer og kritiserer det artssjåvinistiske språket i: *Animal Equality: Language and Liberation* (Ryce Publishing, 2001).

dyr, og det i like stor grad som for eksempel en hund eller en mus. Menneske/dyr dikotomien handler om å definere *mennesket* som mer verdifullt enn *dyret*. Det er derfor mer nøytralt og respektfullt mot ikkemenneskelige dyr, å si *dyr* om alle dyr, deriblant mennesket. Videre kan en skille mellom menneskelige og ikkemenneskelige dyr, arter eller individer.

Begrepene *dyrs frigjøring* (animal liberation) og *dyrs rettigheter* (animal rights) blir ofte brukt synonymt, om den samme filosofiske posisjonen, men også noen ganger forskjellig. *Animal Liberation* (1975) av Peter Singer gjorde begrepet *dyrs frigjøring* kjent for første gang. Han skriver at dyrenes frigjøring er en nødvendig konsekvens av våre moralske prinsipper, og at moralske fremskritt alltid har vært et resultat av frigjøringsbevegelser som har forsvart undertrykte interesser og rettigheter, og bekjempet fastgrodde fordommer. Singers utilitaristiske etikk, slik han utformer den i *Animal Liberation*, får av noen forbeholdt betegnelsen *dyrefrigjøring*. Siden Singer er utilitarist har han egentlig ingen tro på moralske *rettigheter*, og bruker ordet mer av retoriske årsaker. Rettigheter i en mer naturrettslig forstand forsvares av Tom Regan, og både mennesker og ikkemennesker kvalifiseres ifølge han som besittere av naturlige ukrenkelige rettigheter. Begrepet *dyrerettigheter* blir noen ganger forbeholdt dette synet, selv om Singer også blir omtalt som dyrerettighetsfilosof. *Dyrefrigjøring* blir også noen ganger brukt i videre forstand enn *dyrerettigheter*, for å innbefatte alle forsvar for etisk likestilling, uansett hvilken utforming de har. Dyrs frigjøring kan da forsvares med utgangspunkt i forskjellige etiske teorier, som utilitarismen, rettighetsetikk, omsorgsetikk og dydsetikk. Det er i den forstand jeg skal bruke begrepet her.

1.2. Beskrivelse av bevegelsen

Dyrs frigjøring og *dyrs rettigheter* er betegnelser som beskriver en radikal dyreetisk posisjon, som får gjennomslag fra 1970- tallet og fremover, hovedsakelig i den engelskspråklige verden. Posisjonen representerer en radikaliserings- eller brudd med dyrevernsbevegelsen, og har mer gjeld til akademisk moralfilosofi. Dyrefrigjørings- eller dyrerettighetsbevegelsens tanker om at ikkemenneskelige dyr har egenverdi, krav på rettigheter, og at menneskets tradisjonsbaserte overgrep mot dem ikke er forsvarlige, har lengre tradisjoner, som jeg skal gå nærmere inn på, men filosofene Peter Singer og Tom Regan innleder den moderne debatten på 70- tallet. De er ofte omtalt som den moderne bevegelsens grunnleggere. Andre sentrale

filosofer som har bidratt med forsvar for dyrefrigjøring/dyrerettigheter er Paolo Cavalieri, Stephen R. L. Clark, David DeGrazia, Evelyn Pluhar, og Steve Sapontzis, teologen Andrew Linzey har også engasjert seg.

Sosiologene Jasper og Nelkin skriver at akademiske filosofer fungerte som jordmødre for den aktivistiske og organisatoriske delen av dyrefrigjøringsbevegelsen på 1970-80-tallet.²⁰ *Animal Liberation* (1975) av Peter Singer markerer starten for bevegelsen og blir en viktig teoretisk inspirasjon. Salget av boken steg i været på 80-tallet når den opplevde økt tilslutning.²¹ Dyrefrigjøringsfilosofer har gjort ikkemenneskelige dyrs moralske status til et heftig debattert tema innen filosofien og har mobilisert en hel sosial bevegelse til å fronte saken, både med lovlige og ulovlige midler.

Charles R. Magel skrev i 1989 et oversiktsverk over all litteratur som har blitt skrevet om temaet *dyrs rettigheter*.²² Han skriver at det etter utgivelsen av *Animal Liberation* sannsynligvis har blitt skrevet mer om temaet enn noen gang tidligere. Litteraturen har primært blitt produsert innen filosofi, men også innen felter som naturvitenskap, samfunnsvitenskap, religionsvitenskap, litteraturvitenskap, medisin, juss, og utdanning og pedagogikk.²³ Akademiske tidskrifter som har hatt temanummer om dyrs rettigheter er *Ethics* (januar 1978), *Philosophy* (oktober 1978), *Inquiry* (sommeren 1979), *Etyka* (1980) og *The Monist* (1987).²⁴ *Center on Animal Liberation Affairs* (CALA) er et akademisk senter som er dedikert til filosofisk diskusjon om dyrefrigjøring, og det publiserer det elektroniske *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*.²⁵ *The Animals and Society Institute* (ASI) er et lignende prosjekt.²⁶ I 2003 anslår Peter Singer at antall bøker om dyrs moralske status utgitt siden 70-tallet er oppe i flere tusen. Han skriver også at debatten har beveget seg utenfor den vestlige verden, og at sentrale verk er oversatt til de fleste større språk, blant annet japansk, kinesisk og koreansk.²⁷

²⁰ James M. Jasper og Dorothy Nelkin, *The Animal Rights Crusade* (Simon & Chuster, 1992), 40.

²¹ Jasper og Nelkin, 177.

²² Charles R. Magel, *Keyguide to information sources in animal rights* (McFarland, 1989).

²³ Magel, ix.

²⁴ Richard D. Ryder, *Animal Revolution – Changing Attitudes towards Speciesism* (Oxford 2000), 6.

²⁵ Nettadresse, besøkt 08.05.06: <http://www.cala-online.org/>

²⁶ Nettadresse, besøkt 08.05.06: <http://www.animalsandsociety.org/default.htm>

²⁷ Peter Singer, "Animal Liberation at 30", i *The New York Review of Books*, Volum 50 Number 8, Mai 15. 2003. Fra nettadressen, besøkt 25.05.06.: <http://www.nybooks.com/articles/16276>

Engasjementet for dyrs rettigheter har blitt praktisk utkjempet av aktivister og organisasjoner. Mange organisasjoner har blitt stiftet siden 60- 70- tallet, og spesielt på 80- tallet hvor bevegelsen hadde en sterk vekst. Den største organisasjonen i dag er den amerikanske *People for Ethical Treatment of Animals* (PETA) med over en million medlemmer og støttespillere ifølge deres egen nettside.²⁸ Andre organisasjoner er *Animal Rights International* (ARI), *Animal Liberation* (Australia), *Animal Rights Mobilization* (ARM), *Animal Liberation Front* (ALF), *The Animal Liberation Front Support Group* (ALFSG), *Compassion Over Killing* (COK), *Farm Animal Reform Group* (FARM), *Feminists for Animal Rights* (FAR), *Fund for Animals*, *In Defence of Animals*, og *United Poultry Concerns* (UPC).²⁹ Bortsett fra disse er det utallige mindre og mer lokale foreninger. I Skandinavia har vi *NOAH- for dyrs rettigheter* i Norge, *Djurens rätt* i Sverige, og *Anima* i Danmark. *NOAH* i Norge har ca 2000 medlemmer, mens *Djurens rätt* i Sverige har ca 38 000.³⁰

1.2.1. Slaveri og abolisjon

Dyrefrigjøringsforsvarere kaller seg abolisjonister, altså motstandere av slaveri. Det er vanlig med sammenligninger mellom vårt samfunns institusjoner som utnytter og slakter ikkemenneskelige dyr, og institusjoner vi tidligere har sett som er basert på utnyttning og slakt av mennesker. Slike sammenligninger fører naturligvis lett til sterke reaksjoner. Jurist Steven M. Wise forsvarer bruk av betegnelsen *slaveri* på husdyrholdet:

Some may shift uncomfortably at comparisons between human and nonhuman slavery. They shouldn't. The first definition of *slave* in the Oxford English Dictionary is "one who is the property of, and entirely subject to, another person, whether by capture, purchase, or birth: a servant completely divested of freedom and personal rights." International law has, for most of the century, defined *slavery* as "the status or condition of a person over whom any or all of the powers attaching to the right of ownership are exercised."³¹

Konsekvensene av dyrefrigjøringsposisjonen er revolusjonær i den forstand den mener all systematisk utnyttning av dyr bør avskaffes, i den forstand at utnyttning av dyr alltid innebærer å skade dyr. På grunn av bevegelsens fundamentale ikkevoldsprinsipp, kaller Jasper og Nelkin

²⁸ Nettadresse, besøkt 08.05.06: <http://www.peta.org/about/>

²⁹ Oversikt over organisasjoner er delvis fra: Harold D. Guither, *Animal Rights – history and scope of a radical social movement* (Southern Illinois Press, 1998), 35-59.

³⁰ Nettadresser til NOAH og Djurens Rätt besøkt 08.05.06:
<http://www.dyrsrettigheter.no/?module=Articles&action=ArticleFolder.publicOpenFolder&ID=291>
<http://www.djurensratt.se/dytext/xlink.asp?id=253>

³¹ Steven M. Wise, "Animal Rights, One Step At A Time", i *Animal Rights – current debates and new directions*, utg. Martha C. Nussbaum og Cass R. Sunstein (Oxford University Press, 2004), 19-50, 22.

den for fundamentalistisk.³² Det kan virke retorisk, for det er ikke vanlig å kalle menneskerettighetstilhengere, som har den samme fundamentale motstanden mot å *ofre* mennesker, for fundamentalister.

Dyrefrigjøringsbevegelsen vil store og mektige industrier i samfunnet til livs, og det vil innebære store forandringer i måten mennesker lever på. Konsekvensene av å respektere dyrs egenverdi og rettigheter er uforenelig med tradisjonelle praksiser som kjøtt-, skinn- og pelsproduksjon, jakt, fiske, dyreforsøk, og bruk av dyr til underholdning. Nesten 50 milliarder dyr drepes hvert år innen det industrielle husdyrholdet.³³ Derfor er boikott av produkter som er fremstilt ved utnytting av dyr en sentral kampsak for bevegelsen, spesielt vegetarianisme og veganisme. Vegetarianere spiser/konsumerer ikke noen form for kjøtt. Veganere spiser/konsumerer ingen animalske produkter overhode, det ekskluderer også produkter som blant annet melkeprodukter, egg, og honning. Det er også vanlig å boikotte pels, skinn og ull. Engelske *The Vegan Society* ble stiftet allerede i 1944.³⁴ *The Vegan Research Panel* oppgir at det er en kvart million veganere i Storbritannia, eller 0,4 % av befolkningen; mens ca 1 % av befolkningen er veganere i USA.³⁵

1.2.2. Mål og strategier

Blant dem som jobber for dyrs velferd og interesser er det forskjellige oppfatninger om hva som er målet og hvilke virkemidler som bør tas i bruk. Det er vanlig å skille mellom dyrefrigjøring/dyrerettigheter og dyrevern/dyrevelferd. Tilhengere av førstnevnte forsvarer anti-artssjåvinisme og abolisjon, og det deles ikke nødvendigvis av dyrevernere. Når dyrefrigjøringsgrupper begynte å formes på 70- tallet stod de for en radikaliserings bevegelsen som engasjerte seg for mer etisk behandling av ikkemenneskelige dyr. Tradisjonelt har dyrevernsbevegelsen hatt en reformistisk innstilling og vært lite radikal. Den har forsvart det den mener er mer "human" behandling av dyr, men uten å mene at skading og drap av dyr er prinsipielt galt. Den moderne dyrevernsbevegelsen har sine røtter på 1800- tallet og begynte med å presse frem lovendringer for å beskytte dyr mot mishandling. Det handlet ofte om middelklassens *image* om å være humane, og å disiplinere og moralisere

³² Jasper og Nelkin, 9-10, 178.

³³ Tall fra *Farm Animal Reform Movement*, nettsiden ble besøkt 10.05.06:
<http://www.wfad.org/about/treatment.htm>

³⁴ Nettside besøkt 08.05.06: <http://www.vegansociety.com/html/>

³⁵ Nettside besøkt 08.05.06: <http://www.imaner.net/panel/statistics.htm>

arbeiderklassen. Dyrefrigjøringsbevegelsen blir mer systemkritisk. "This view grounded the mistreatment of animals in institutions rather than blaming misguided individuals."³⁶

Det er en livlig diskusjon innen dyrefrigjøringsbevegelsen om forholdet mellom dyrevern og dyrefrigjøring. Det som kjennetegner dyrefrigjøring er en mer radikal og systemkritisk holdning til måten dyr behandles på, mens dyrevern retter seg mer mot praktisk og reformistisk arbeid for vern av dyr, og spesielt kjæledyr. De amerikanske dyrerettighetsteoretikerne Gary Francione og Joan Dunayer er blant de mest kritiske til dyrevern.³⁷ Francione gir følgende definisjon: "To oversimplify the matter a bit, the welfarists seek the regulation of animal exploitation; the rightists seek its abolition."³⁸ Både Dunayer og Francione mener den etablerte dyrefrigjøringsbevegelsen taper sine idealer når de velger å samarbeide med myndigheter og næringer om dyrevelferdsreguleringer. Begge mener at mye av reformarbeidet som utføres er ineffektivt eller virker kontra produktivt. Dette er en klassisk problemstilling for radikale sosiale bevegelser; reform kontra revolusjon. Francione og Dunayer mener at hovedstrategien for dyrefrigjøringsbevegelsen må være en kompromissløs linje med holdningsarbeid om dyrs rettigheter og et abolisjonistisk fokus, fremfor å samarbeide med industriene om "slavereguleringer", som de kaller det. PETA og UPC (United Polutry Concerns) er begge selverklærte dyrefrigjøringsorganisasjoner, men har blitt kritisert for sitt samarbeid med bedrifter som hamburgerkjeden McDonald og sitt arbeid for innføring av mer "humane" slaktemetoder. Filosof og dyrefrigjøringsaktivist Steven Best forsvaret dem i "Animal Welfare Or Animal Rights? Dismantling A False Opposition".³⁹ Der argumenterer han for at dyrefrigjøring og dyrevern ikke må ses på som motsetninger, at abolisjon er målet, og at reformarbeid er nødvendig for å forandre dyrs situasjon til det bedre.

Når det gjelder aksjonsformer er det også forskjellige tilnærminger. Det har vært en økning av ulovlige aksjoner utført av dyrefrigjøringsaktivister. De aller fleste tar avstand fra vold, selv om det har forekommet enkelte tilfeller av det. Innbrudd og frigjøring av dyr fra forsøkslaboratorier og husdyrhold, samt sabotasje mot slike næringer er mer vanlig. Ellers jobber de fleste dyrefrigjøringsgrupper med mer åpne og lovlige metoder, som å spre

³⁶ Jasper og Nelkin, 6. Likevel vektlegger Jasper og Nelkin bevegelsens moralistiske karakter, som "The Animal Rights Crusade".

³⁷ Gary Francione kritiserer spesielt den amerikanske dyrefrigjøringsbevegelsen for å svikte sine prinsipper i: *Rain Without Thunder – The Ideology of the Animal Rights Movement*, (Temple University Press, 1996). Joan Dunayer gjør det samme i: *Speciesism*, (Ryce Publishing, 2004).

³⁸ Francione, 1.

³⁹ Artikkelen ble publisert i nettjournalen Animal Voice (2004). Nettadressen ble besøkt 08.05.06:
<http://www.animalsvoice.com/PAGES/writes/intros/liberation.html>

informasjon, avdekke forholdene dyrene lever under, utføre sivil ulydighet, påvirke politikere og protestere på forskjellige måter. *Animal Liberation Front* (ALF) er kanskje den mest kjente dyrefrigjøringsgruppen, mest på grunn av den økonomiske skaden den utfører. Det er ingen vanlig organisasjon, siden virksomheten er basert på hemmelige små celler som utfører aksjoner etter ALFs gitte retningslinjer. De sier at aksjonene har som mål å redde dyr fra fangenskap og død, å avdekke dyremishandling, og å påføre mest mulig økonomisk skade på næringer som skader dyr. ALF tar avstand fra vold.⁴⁰ Likevel er gruppen, sammen med *Earth Liberation Front* (ELF), en radikal miljøvernsguppe, som fungerer etter de samme prinsippene, stemplet av FBI som de farligste terrorgruppene innenriks i USA, på grunn av den økonomiske trusselen de utgjør mot mektige industrier.⁴¹ I Norge er ALF aktiv som *Dyrenes Frigjørings Front* (DFF).⁴² *Animal Liberation Front Support Group* er derimot en lovlig organisasjon som arbeider med å informere om ALF og å støtte dem. Dyrerettighetsfilosofen Tom Regan tar sterkt avstand fra bruk av vold, noe han også definerer sabotasje som, i ”How to Justify Violence”⁴³. Tekstsamlingen *Terrorists or Freedom Fighters – Reflections on the Liberation of Animals* kom ut i 2004.⁴⁴ Den omhandler ALF og ser på forskjellige perspektiver om hvilke aksjonsformer som kan forsvares i kampen for dyrs frigjøring.

1.3. Fra antroposentrisme til therosentrisme

Dyrefrigjøringsfilosofien kritiserer en ideologi om menneskets overlegenhet som har lange tradisjoner og som er dypt inngravert i vår kultur. Ideologien har sitt bilde i den klassiske forestillingen om the Great Chain of Being,⁴⁵ værenskjeden hvor alle jordens (og himmelens) skapninger befinner seg i et hierarki som beskriver deres posisjon i tilværelsen. Den har hatt

⁴⁰ Nettadresse besøkt 08.05.06: http://www.animalliberationfront.com/ALFront/alf_credito.htm

⁴¹ Steven Best, ”Its War! The Escalating Battle Between Activists and the Corporate-State Complex”, i *Terrorists or Freedom Fighters?*, utg. Steven Best og Anthony J. Nocella (Lantern Books, 2004), 300-339, 302.

⁴² Nettadresse besøkt 08.05.06: <http://dyrenesfrigjoringsfront.com/>

⁴³ Tom Regan, ”How to Justify Violence”, i *Terrorists or Freedom Fighters? Reflections on the Liberation of Animals* (Lantern Books, 2004), 231-236.

⁴⁴ Steven Best og Anthony J. Nocella, *Terrorists or Freedom Fighters? – Reflections on the Liberation of Animals* (Lantern Books, 2004).

⁴⁵ Arthur Lovejoy ser på idéhistorien til dette værenshierarkiet i: *The Great Chain of Being – A Study of the History of an Idea*, (Harvard University Press, 2001).

stor betydning for å forsvare menneskets overlegenhet over resten av naturen. Forestillingen om dette naturhierarkiet ble gjort sentral i den vestlige filosofi av Aristoteles og Thomas Aquinas.

On the one hand it postulated a clear hierarchy of creation with man well above the beasts and well below the angels. On the other, it suggested that there were no breaks in the chain, but that each species imperceptibly moved into the next so that the line dividing men from animals was highly indistinct.⁴⁶

De tre grunnleggende idéene om værenshierarkiet, mener Lovejoy, er hierarki, gradering, og kontinuitet.⁴⁷ Toppen av hierarkiet er Gud, og skapningene som er lengst opp i hierarkiet er de mest perfekte. Mennesket er den mest perfekte skapning på jorden, under det er de andre dyrene, under dem er plantene, og under dem er mineralene. Det er også mange forskjellige typer mennesker, som kan rangeres hierarkisk seg imellom. Grensen mellom mennesker og andre dyr er derfor flytende. Forestillingen om værenshierarkiet preget verdensbildet til filosofer og vitenskapsmenn gjennom middelalderen og helt frem til slutten av 1700-tallet.⁴⁸

Modellen er antroposentrisk fordi den opphøyer mennesket på bekostning av resten av naturen (den jordiske). Den er også androsentrisk (mannssentrisk) fordi den opphøyer hankjønnene på bekostning av hunkjønnene, mannen er på en måte fullt ut menneske, mens kvinnen er nærmere de ikkemenneskelige dyrene. Den er også etnosentrisk fordi den ser på den vestlige sivilisasjon og dens rase, som mer utviklet enn de andre. Den kan også sies å være teosentrisk, ved at den tar utgangspunkt i Gud og en guddommelig verden som står over mennesket. Værenshierarkiet kan derfor tolkes som en legitimering for mennesket om å utnytte alle skapninger som står under det, men siden mennesket ikke er den absolutt høyeste autoritet, så kan dets politikk i forhold til dem ha restriksjoner.

Protagoras gir uttrykk for en ekstrem antroposentrisme når han definerer mennesket som alle tings målestokk. Alt som ikke passer inn i den målestokken blir derfor definert som noe mindre perfekt. Den moralske antroposentrismen er uttrykk for en verdihierarkisering hvor mennesket blir sett på som mer verdifull eller den eneste verdifulle skapning i naturen.

⁴⁶ Lovejoy, 124.

⁴⁷ Lovejoy, 59.

⁴⁸ Lovejoy, 59.

Antroposentrismen er under angrep fra flere hold. Filosofen Tom Regan beskriver den anti-anthroposentriske reaksjonen i vår tid som en idérevolusjon, andre har omtalt det som et paradigmeskifte. Det er en utfordring av Protagoras' hegemoni. Angrepet rettes fra tre leirer: feminismen, dypøkologien og dyrefrigjøringsbevegelsen. Det er en kritikk av menneskets (rettere forstått som menns, ifølge feminister) hensynsløse og utelukkende instrumentelle holdning til dets omverden; en kritikk av det å redusere de andre naturvesenene til ressurser, fremfor å respektere deres egenverdi. Dypøkologer prater derfor om at vi trenger et mer økosentrisk eller biosentrisk perspektiv, dyrefrigjøringstilhengere prater om at vi trenger et mer therosentrisk perspektiv. Denne ikke-anthroposentriske reaksjonen innen vår tids tenkning mener Regan med urette er et oversett fenomen innen nyere arbeid om politisk teori.⁴⁹

Som jeg skal se på i andre kapittel har den moderne vitenskapen underminert antroposentrismen som *a priori* definerte mennesket som vesensforskjellige, og overlegen andre skapninger. Økt kunnskap om biologi og ikkemenneskelige dyrs atferd og mentalitet har undergravd forestillingen om at mennesker alene har et bevisst og rikt indre liv, med kompliserte behov og interesser, mens ikkemenneskelige dyr er "fattig på verden", og utelukkende styrt av mekaniske instinkter.

Innen teoretisk fysikk og i vår kultur for øvrig, snakkes det mye om muligheten for at det er liv på andre planeter, selv om det ikke er bevist. Det er også mulig at det livet er mer utviklet eller intelligent enn mennesket. Skrekk- og science-fiction filmer om teknologisk overlegne *aliens* som angriper og koloniserer jordkloden mens de utrydder eller tar mennesker som slaver eller "forsøksdyr" er inn i tiden. Scenarioet gir rom for interessante tankeeksperimenter. Hvis det skulle skje at menneskeheten kom i kontakt med vesener fra andre planeter, hvordan skulle den forholdt seg til de utenomjordiske? Kunne mennesker jaktet, drepe og spise dem, ofret dem til skadelige medisinske eksperimenter, eller burde de gitt dem statsborgerskap? Hvor intelligent måtte de i så fall være for å bli viet respekt slik mennesker blir? Hvis vi snur på perspektivet: Hvordan kunne og burde de utenomjordiske behandle menneskene? Kunne de behandlet dem slik de behandler andre dyr? Hvis de hadde en intelligens som var overlegen menneskets, kunne de ikke brukt lignende argumenter mennesker bruker for å forsvare utnytting av dyr, til å forsvare utnytting av mennesker?

⁴⁹ Paul A. B. Clarke og Andrew Linzey (red.), *Political Theory and Animal Rights* (Pluto Press, 1990), x- xii.

Mennesket som en gang ble kronet som skapelsens klimaks og i dets religioner gitt herredømme over resten av naturen blir i moderne tid tildelt en langt mer beskjeden og likestilt status med de andre naturvesenene; menneskebildet sekulariseres. Noen mener det innebærer en verdiforringelse av menneskets verdighet, andre mener det innebærer en vitenskaplig og rasjonell gjendrivelse av sjåvinistiske fordommer og utvikling av moralsk sensitivitet, som alle har godt av.

1.4. Problemstilling og metode

Oppgaven er en innføring i det radikale forsvaret for dyrs frigjøring og dens kritikk av den moralske antroposentrismen. Jeg vil ha fokus på hvordan bevegelsen står for brudd og kontinuitet med sentrale tanker i vår idéhistorie. Den står i kontinuitet med forestillingen om at moralske og sosiale fremskritt handler om en utvidelse av den moralske sfæren til å inkludere nye individer og grupper, som tidligere har vært undertrykt. W.E.H. Lecky beskriver denne utviklingen i *History of European Morals* (1862): "At one time the benevolent affections embrace merely the family, soon the circle expanding includes first a class, then a nation, then a coalition of nations, then all humanity, and finally, its influence is felt in the dealings of man with the animal world."⁵⁰ Den italienske filosofen Paola Cavalieri skriver tilsvarende:

The history of what we call moral progress can for the most part be seen as the history of the substitution of hierarchical visions with presumptions in favor of equality. The recent irruption into the social scene of the animal question is part of this ongoing process - a process that is usually characterized by a direct challenge to the cultural status quo.⁵¹

Ut i fra dyrefrigjøringsbevegelsens hovedargument, om at våre fordommer mot ikkemenneskelige dyr bør forkastes, slik vi har forkastet (eller prøver å forkaste) rasisme og sexisme, fordi alternativet vil være inkonsekvent, irrasjonelt og umoralsk, så kan den sies å befinne seg i modernitetens tradisjon for fremskritt, vitenskap og opplysning. Fra det perspektivet er dyrefrigjøring like mye en frigjøring for mennesket, fra dets antroposentriske

⁵⁰ William E. H. Lecky, *History of European Morals – From Augustus to Charlemagne*, 3. utg. (D. Appleton And Company, 1880), Vol I, 100-101.

⁵¹ Paola Cavalieri, "Are Human Rights Human?", fra *Logos – A Journal of Modern Society and Culture* 4.2. vår 2005. Nettadressen ble besøkt 08.05.06: http://www.logosjournal.com/issue_4.2/cavalieri.htm

overtro og selvgodhet; det er en selvfølge av å ta de demokratiske, liberale, og sosiale idealene på alvor. Den menneskesjåvinistiske ideologi er et slags aristokratisk maktovergrep som står i veien for universell og upartisk rettferdighet.

Bruddet dyrefrigjøringsbevegelsen representerer er med den moralske antroposentrismen som har blitt gjort dominerende av den kristenplatonske tradisjon, og spesielt Descartes' og Kants bidrag til vårt syn på ikkemenneskelige dyrs moralske status. Bevegelsen bryter med den tradisjonelle forestillingen om at ikkemenneskelige dyr er nøytrale naturressurser, på linje med *sticks and stones*. Den instrumentelle holdningen til naturen er en sentral del av moderniteten. Troen på teknologien er elementær. Fra dyrefrigjøringsperspektivet er utnytting av ikkemenneskelige dyr mer på linje med utnytting av mennesker, enn med utnytting av den vegetabile naturen. Det er derfor en anti-instrumentalistisk bevegelse, slik Jasper og Nelkin beskriver den som, på linje med feminismen og miljøbevegelsen.⁵² Forsvaret for dyrs frigjøring har derfor en sterk modernitetskritikk i den forstand den tar avstand fra tingliggjøring og utnytting av dyr, som tradisjonelt har blitt sett på som naturlig og nødvendig for menneskesamfunnets vekst og velstand, og som eskalerer med teknologiens utvikling.

Oppgaven har en diakron og synkron del. Førstnevnte ser i andre kapittel på hvordan synet på ikkemenneskelige dyrs moralske status har kommet til uttrykk hos sentrale tenkere gjennom vestens idéhistorie, hvordan det har forandret seg, og hvordan utviklingen leder opp mot den moderne tids dyrefrigjøringsbevegelse. Den synkrone delen, kapittel tre og fire, tar for seg de forskjellige teoriene om dyrs moralske status hos vår tids forsvarere og motstandere av dyrs frigjøring. Jeg avslutter andre, tredje og fjerde kapittel, med oppsummering og konklusjon.

Jeg har til oppgaven brukt mye av litteraturen om dyrs moralske status som har blitt produsert siden 1970-tallet, det er filosofiske forsvar for dyrs frigjøring, motangrep, og oversiktsverk over debatten. Jeg har også brukt historiske oversiktsverk om synet på dyr gjennom tidene, og originalkilder. Jeg har bare brukt litteratur som er skrevet på eller oversatt til engelsk og skandinaviske språk. Nedenfor viser jeg hovedlitteraturen jeg har brukt gjennom oppgaven, men ikke all.

⁵² Jasper og Nelkin, 5-6.

Behjelpelig litteratur som jeg har brukt til den diakrone delen er *Animal Rights And Human Obligations* (1976)⁵³ og *Political Theory and Animal Rights* (1990),⁵⁴ begge er tekstsamlinger med utdrag fra sentrale vestlige tenkere hvor de utaler seg om menneskets og de andre dyrenes natur, og menneskets eventuelle plikter mot dem. Andre tekster jeg har brukt er *Man and the Natural World* (1984)⁵⁵ av Keith Thomas, hvor han behandler forandringer i menneskets syn på ikkemenneskelige dyr og naturen fra 1500 til 1800- tallet i England; *An Unnatural Order – Why we are Destroying the Planet and Each Other* (1998)⁵⁶ av Jim Mason, er en idéhistorisk studie av menneskets forhold til naturen, og dets herredømmementaltiteten (dominionism); *Animal Revolution – Changing attitudes towards speciesism* (2000)⁵⁷ av Richard Ryder, gir også en idéhistorisk behandling av dyreetikken fra antikken og fremover.

Av det teoretiske bidraget til den moderne dyrefrigjøringsbevegelsen, behandler jeg *Animal Liberation* (1975)⁵⁸ av Peter Singer og *The Case for Animal Rights* (1984)⁵⁹ av Tom Regan. Jeg ser også på bidrag fra økofeminister som delvis kritiserer og delvis aksepterer deler av Singers og Regans teorier. Det er ”Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals” (1994)⁶⁰ av Josephine Donovan, og ”The Liberation of Nature: A Circular Affair” (1985)⁶¹ av Marti Kheel. De har jeg begge fra tekstsamlingen *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*.⁶² Samlingens forskjellige bidrag forsvarer en feministisk dyrefrigjøringsetikk basert på medfølelse.

Tekster jeg bruker som kritiserer dyrefrigjøringssteoriene til Singer og Regan er *The Animal Issue – Moral theory in practice* (1992)⁶³ av Peter Carruthers, *Interests and Rights – The Case Against Animals* (1980)⁶⁴ av Raymond G. Frey, *Animals and Why They Matter – A journey*

⁵³ Tom Regan og Peter Singer (red.), *Animal Rights And Human Obligations* (Prentice-Hall, 1976).

⁵⁴ Paul Barry Clarke og Andrew Linzey (red.), *Political Theory and Animal Rights* (Pluto Press, 1990).

⁵⁵ Keith Thomas, *Man and the Natural World – Changing Attitudes In England 1500-1800* (Penguin Books, 1984).

⁵⁶ Jim Mason, *An Unnatural Order – Why we Are Destroying the Planet and Each Other* (Continuum, 1998).

⁵⁷ Ryder D. Richard, *Animal Revolution – Changing attitudes towards speciesism* (Oxford, 2000).

⁵⁸ Peter Singer, *Animal Liberation*, 2.utg. (Random House, 1990).

⁵⁹ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (University of California Press, 1983).

⁶⁰ Josephine Donovan, ”Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals” (1994), i *Beyond Animal Rights*, utg. Carol J. Adams og Josephine Donovan (New York, 1996), 147-169.

⁶¹ Marti Kheel, ”The Liberation of Nature: A Circular Affair” (1985), i *Beyond Animal Rights*, utg. Carol J. Adams og Josephine Donovan (New York, 1996), 17-33.

⁶² Carol J. Adams og Josephine Donovan (red.), *Beyond Animal Rights – A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals* (Continuum, 1996).

⁶³ Peter Carruthers, *The Animal Issue – Moral theory in practice* (Cambridge University Press, 1992).

⁶⁴ Raymond G. Frey, *Interests and Rights – The Case Against Animals* (Oxford University Press, 1980).

around the species barrier (1983)⁶⁵ av Mary Midgley, og *The New Ecological Order* (1995)⁶⁶ av Luc Ferry. Jeg tar i denne delen utgangspunkt i David DeGrazias klassifisering av kritikken mot dyrs frigjøring i *Taking Animals Seriously – mental life and moral status* (1996)⁶⁷.

⁶⁵ Mary Midgley, *Animals and Why They Matter – A journey around the species barrier* (Penguin Books, 1983).

⁶⁶ Luc Ferry, *The New Ecological Order*, oversatt av Carol Volk (The University of Chicago Press, 1995).

⁶⁷ David DeGrazia, *Taking Animals Seriously – mental life and moral status* (Cambridge University Press, 1996).

KAPITTEL 2. HISTORIEN OM DYRENES STATUS

Her skal jeg se på den moralske og praktiske statusen dyrene har fått tillagt i forskjellige historiske perioder, og hos sentrale tenkere gjennom vestens historie. Jeg begrenser meg til utdrag fra noen av de mest kjente og representative tankene om temaet, med utgangspunkt i litteraturen jeg bruker. Jeg vil vise mangfoldet i historiske forestillinger om dyrs status, hvilke forestillinger som har blitt dominerende, og hvordan forestillinger har fortrent hverandre og forandret seg. Poenget med dette kapittelet er å presentere bakgrunnen til den moderne debatten om dyrenes moralske status, og se hvilken idèstrømninger dyrefrigjøringsfilosofien bryter med og bygger videre på.

Religion og filosofi har vært en viktig kilde til tanker om dyrs status. Menneskets syn på andre dyr henger sammen med dets øvrige trosforestillinger og verdensbilde. Men materielle interesser spiller en stor rolle for hvilke tanker mennesker gjør seg. Hvordan mennesker behandler andre dyr er ikke kun et resultat av deres etiske idealer. Det er kanskje omvendt: dyrenes status innen den etablerte moralen er også et resultat av hvordan de faktisk blir behandlet, og slik sett er moralteorien en legitimering av menneskers maktinteresser. Charles Darwin beskriver dilemmaet: "Animals whom we have made our slaves we do not like to consider our equal."⁶⁸ Marxistisk teori kan forklare hvordan den antroposentriske moral er en ideologi over produksjonsforhold hvor menneskers utnytter og undertrykker andre dyr.⁶⁹

For å begynne med det materialistiske perspektivet går jeg først inn på hendelsen som mer enn noen andre har bestemt vår kulturs syn på ikkemenneskelige dyr; innstiftelsen av husdyrholdet. Denne institusjonen gjør systematisk utnytting og vold mot dyr til en integrert del av samfunnet, som det blir nødvendig å gi en moralsk legitimering for. Det gjøres ved å tillegge dem en mindreverdig moralsk status. Det kommersielle husdyrholdet er den mest sentrale samfunnsinstitusjonen som dyrefrigjøringsbevegelsen vil til livs.

⁶⁸ Charles Darwin, *Metaphysics, Materialism, and the Evolution of Mind – The Early Writings of Charles Darwin*, redigert av Paul H. Barrett og Howard E. Gruber (University of Chicago Press, 1980), 187.

⁶⁹ Se Ted Benton, *Natural Relations – Ecology, Animal Rights & Social Justice* (Verso, 1993), og David Nibert, *Animal Rights/Human Rights* (Rowman & Littlefield Publishers, 2002).

2.1. Betydningen av husdyrholdet

Menneskets domestisering av ikkemenneskelige dyr begynte for ca 12 000 år siden, i midt-Østen. Hunder, sauer, og geiter var de første dyrene som ble domestisert. Etter hvert ble kveg, griser og hester også tatt til husdyr. Jordbruksrevolusjonen førte til at mennesket fra å leve et omstreifende liv og å livnære seg av samling og jakt, slo seg ned i mer stabile bopeler og begynte med en mer kontrollert og intensiv utnytting av stedets flora og fauna. Innstiftelsen av husdyrholdet skjedde ikke plutselig, men gradvis over lang tid. Mennesket levde muligens i et mer symbiotisk forhold til de andre dyrene i begynnelsen, slik at de ble beskyttet av rovdyr og levde fritt ute, rundt menneskets bosetning. Men jo mer kontrollert og intensivt husdyrholdet ble, jo mer forsvarsløse ofre for utnytting, manipulasjon, deprivasjon og vold ble de ikkemenneskelige dyrene.⁷⁰

Med utviklingen av kapitalisme og industrialiseringen i den moderne verden blir utnyttingen av dyrene ytterligere intensivert. Spesielt etter andre verdenskrig har næringene som utnytter dyr blitt mer og mer mekanisert, automatisert og rasjonalisert. I de industrielle landene har små gårder blitt fortrent og kjøpt opp av store bedrifter som satser på mest mulig storskalaproduksjon. Den overordnede drivkraften bak det kommersielle husdyrholdet er minimum med utgifter og maksimum med profitt. Derfor blir flest mulig dyr samlet på en plass, og de blir på forskjellig måter manipulert, ved avl, lemlesting, hormon- og genmanipulering, til å yte mest mulig. De avles opp i fabrikker, uten kontakt med naturlige omgivelser, jord, frisk luft, ofte helt isolert i bur og båser uten mulighet til et naturlig sosialt liv. Som antropolog og filosof Barbara Noske skriver har husdyrene blitt fullstendig inkorporert i produksjonsteknologien, som vedheng til maskineriet.⁷¹ Mange dyr avles opp til svært stimulansfattige og lidelsesfulle forhold før de slaktes.⁷²

Selv om det er stor forskjell mellom de menneskelige arbeidernes skjebne innen det kapitalistiske system, og dyrenes innen husdyrholdet, mener Noske, at Marx sin kritikk av arbeidslivets fremmedgjøring passer på begge grupper. Som arbeiderne kan dyrene sies å bli

⁷⁰ Barbara Noske, *Beyond Boundaries: Humans and Animals* (Black Rose Books, 1997), 4-10. James Serpell, *In the Company of Animals – A Study of Human-Animal Relationships* (Blackwell, 1986), 3-11. Bergjot Børresen, *Den ensomme apen* (Gyldendal 1997), 46-50.

⁷¹ Noske, 14-15.

⁷² Singer dokumenterer forholdene innen husdyrholdet og forsøkslaboratoriene i *Animal Liberation*, i andre og tredje kapittel.

fremmedgjort fra deres produkter (deres barn, melk, egg og kropper), fra deres arbeidskraft, fra deres naturlige omgivelser, og fra deres naturlige artsliv.⁷³ De ikkemenneskelige dyrene har derimot blitt fullstendig inkorporert i produksjonsteknologien, de går ikke ”hjem” etter en arbeidsdag. Det finnes ingen grenser for utnyttningen.

James Serpell mener at mennesket i jeger/samler samfunn i større grad ser på andre dyr som deres likestilte, og at innstiftelsen av husdyrholdet førte til en verdiforringelse av dem. ”This essentially egalitarian relationship disappeared with the advent of domestication . . . The human becomes the overlord and master, the animals his servants and slaves.”⁷⁴ Selv om mennesker i jegertilstanden drepte dyr for å få mat og klær, ble også mennesker drept av andre dyr for at de skal få mat. Det kan gjøre det lettere å identifisere seg med *de andre* når begge parter deler tilsvarende behov og skjebner. Konsumet av dyr var også mer beskjedent og utført mer direkte som resultat av livsnødvendige behov.⁷⁵ Jim Mason deler Serpells perspektiv, og mener domestiseringen bar med seg en artssjåvinistisk og naturfiendtlig ideologi, som han kaller *dominionism*. Det mente han skapte en devaluering av dyrenes spirituelle og psykologiske status, det førte til en overgang fra en animistisk religiøsitet som så alt liv som besjelet, til en religiøsitet som fremhever rasjonalitet som det essensielle, og nekter for at ikkemenneskelige dyr besitter det.⁷⁶

Dominionism is the West's basic ideology, one that views the world and all its life forms as God-given property to serve human needs and whims. Dominionism drives science and technology to take ever-increasing power and control over the living world so that human beings-some at least-may have safety, comfort, convenience, longer lives, and other benefits.⁷⁷

Historiker og psykolog Richard Ryder er derimot skeptisk til teorien om at innstiftelsen av husdyrholdet nødvendigvis innebar en devaluering av ikkemenneskelige dyr. Han viser til eksempler på at mennesker i jeger/samlersamfunn ofte utviser likegyldighet til lidelsen til ikkemenneskelige dyr, og tror at mennesket først har mulighet til å utvikle sterkere empati for andre dyr i en tilstand av fysisk nærhet, som husdyrholdet først gjorde mulig. I jegertilstanden

⁷³ Noske, 18-20.

⁷⁴ Serpell, 5.

⁷⁵ James Serpell, *In the company of animals: a study of human-animal relationships* (Oxford 1986), 5, 174-175.

⁷⁶ Jim Mason, “Disensoulment”, i *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, utg. Marc Bekoff (Greenwood Press, 1998), 288.

⁷⁷ Jim Mason, “Dominionism”, i *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, utg. Marc Bekoff (Greenwood Press, 1998), 138-9. Jim Mason, *An Unnatural Order – Why we Are Destroying the Planet and Each Other* (Continuum, 1998).

er mennesket redd de andre rovdyrene, og selv om det kan gi utslag i en slags ærefrykt for dem, er det ikke et gunstig klima for å utvikle empati, ifølge Ryder. Han mener at kontakt med husdyr og kjæledyr har i det lange løp gjort mennesker mer sensitive for dem.⁷⁸

Domestiseringen førte til et helt annet materielt forhold til ikkemenneskelige dyr, hvor de blir gjort til manipulerbare og utnyttbare objekter. Samlivet forutsetter en viss grad av empati, sosiale bånd knyttes uunngåelig mellom dyrene og deres eiere, men devaluering av de ikkemenneskelige dyrenes verdighet er uunngåelig, så lenge mennesker av nødvendighet eller vinning må skade og drepe dem til forskjellige formål. Røtter til den artssjåvinistiske ideologi er derfor å finne i utviklingen av husdyrholdet, som går i retning av mer og mer effektiv og lønnsom utnytting av dyrene. Intellektuelle forsvar for menneskets utnytting av dyr, men også kritikk av det, finner vi i antikk filosofi, som jeg nå går inn på.

2.2. Antikkens filosofi og religioner

Enkelte tenkere i den greskromerske antikken gikk langt i å tillegge ikkemenneskelige dyr mentalitet, evige sjeler og egenverdi. Skillet mellom mennesker og andre dyr, som den antroposentriske normen har etablert, virker fraværende hos enkelte. Det henger sammen med det organiske natursynet, som karakteriserte gresk tenkning. Hele naturen var sett på som besjelet, i besittelse av et legeme, en psyke og en fornuft. Den innholdt alle naturvesener, som også hadde en legemlig, psykisk og intellektuell dimensjon, som korresponderte med det kosmiske.⁷⁹ I religioner finner vi også holistiske og teleologiske verdensanskuelser hvor mennesker og andre skapninger er deler av den kosmiske eller guddommelige orden.

Pliny den eldre (23-79) har mange anekdoter om ikkemenneskelige dyrs liv som han mener vitner om at de er rasjonelle, moralske og religiøse.⁸⁰ Pythagoras (582-492 f.Kr.) og Plutark (46-120) er de mest kjente forsvarerne for respekt og ikkevold mot dyr. De kritiserte dyreofring og kjøttspising, og forsvarte vegetarianisme. Deres skrifter blir en betydelig

⁷⁸ Ryder D. Richard, *Animal Revolution – Changing attitudes towards speciesism* (Oxford, 2000), 26.

⁷⁹ R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (Oxford, 1945), 3-4. Noske, 42-43.

⁸⁰ William Edward Hartpole Lecky, *History of European Morals – From Augustus to Charlemagnes*, 3. utg, (D. Appelton And Company, 1880), Vol II, 161-162.

inspirasjon for ettertidens forsvarere for etisk behandling av dyr.⁸¹ Ikkevoldsetikk som inkluderte alle dyr og forsvarte vegetarianisme kom til uttrykk i religiøse retninger som i orfismen, pythagoreismen, zoroastrismen, manikeismen, og i enkelte gnostiske sekter. Den er enda mer fremtredende i østlige religioner som buddismen, hinduismen, og jainismen.⁸² De vestlige filosofene som ble mest dominerende derimot, som Platon og Aristoteles, stod for en dualisme som satt mennesket høyt over de andre dyrene, og Aristoteles forsvarte av den grunn slaveri både av mennesker og andre dyr. Kristendommen som tar over, bruker Aristoteles til å forsvare at mennesker ikke har noen plikter mot andre dyr.

2.2.1. Animisme og respekt for liv

Pythagoras er kjent som forsvarer av vegetarianisme. Ordet *vegetarianisme* ble først innført av britiske *Vegetarian Society* i 1847, og ble gitt betydningen: en som ikke spiser noen form for kjøtt. Før det var *pythagoreere* en vanlig betegnelse på vegetarianere.⁸³ Pythagoras og hans skole tok avstand fra vold mot alle levende dyr, fordi de mente de besatt udødelige sjeler og var spirituelt likestilte. Ifølge Pythagoras' reinkarnasjonslære kan sjeler etter døden krysse artsbarrierene og fødes som en annen art (dette fenomenet kalles *transmigrasjon* eller *metempsykose*). For eksempel kan et avdødt menneske bli gjenfødt som en hund, eller en avdød hund kan bli gjenfødt som et menneske.⁸⁴ Troen på reinkarnasjon kombinert med en vegetarisk ikkevoldsetikk finner vi flere religioner. Platon delte også troen på transmigrasjon, og ifølge filosofen D. A. Dombrowski så han på vegetarianisme som et ideal.⁸⁵ Troen på transmigrasjon viser seg også hos kjettere i middelalderen og hos nyplatonikere i renessansen.⁸⁶

Den pythagoreiske læren vokste og ble mer kjent på slutten av det romerske imperium.⁸⁷ Den inspirerte forfattere som Ovid (43 f.kr.-), Seneca (4 f.kr- 65), Plutark (46-120), og Porphyry (223-306), til å kritisere dyremishandling og kjøttspising.⁸⁸ Den greskfødte romeren Plutark sin skrift *Of the Eating of Flesh* er et tidlig forsvar for vegetarianisme. Han mente kjøttspising var unaturlig og grusomt: ”. . . for the sake of a little flesh we deprive them of sun, of light, of

⁸¹ Thomas, 289, 292, 297.

⁸² Colin Spencer. *The Heretic's Feast – A History of Vegetarianism* (Fourth Estate, 1993), 21-22.

⁸³ Spencer, 33, 252.

⁸⁴ Spencer, 39-44.

⁸⁵ Charles Magel, *Keyguide to information sources in animal rights* (Mansell, 1989), 3.

⁸⁶ Thomas, 138.

⁸⁷ Lecky, Vol II, 166.

⁸⁸ Spencer, 95-107.

the duration of life to which they are entitled by birth and being.⁸⁹ Ifølge historikeren Lecky var Plutark den første som forsvarte en radikal etisk behandling av dyr på et grunnlag som var uavhengig av religiøse forestillinger om reinkarnasjon og transmigrasjon. Han gir et sekulært forsvar for dyreetikk basert på et ideal om universell medfølelse; dyrenes velvære og lidelser er viktig i seg selv. Plutark kritiserte mange former for overgrep og mishandling. Bortsett fra kjøttproduksjon kritiserte han også de brutale lekene i amphiteateret, hvor både mennesker og ikkemennesker ble pint og slaktet som underholdning. Ifølge Lecky må vi minst vente i 1700 år før en kristen tenker kommer med et så sterkt forsvar for dyrs egenverdi som Plutark.⁹⁰

Østlige religion og filosofi har sterkere tradisjoner for ikkevold mot dyr enn de vestlige abrahamske religionene. Læren om reinkarnasjon og transmigrasjon er der sentralt, og bryter ned det sterke skillet mellom mennesket og andre dyr som står så sentralt i den vestlige tradisjonen fra Aristoteles og Aquinas. Alle levende skapninger er sjeler som kan fødes i den ene eller andre kroppen. *Ahimsa* idealet, står sentralt i jainismen, buddhismen og enkelte retninger innen hinduismen, og forkynner ikkevold og vennlighet mot alle dyr. Vold og synd tenkes å skape negative virkninger, *karma*, som vil slå tilbake på synderen i dette eller i senere liv. Ikkevoldsfilosofien har først sin opprinnelse i upanishadene for ca 2000 år siden. Den ble gjort kjent i vesten av Mahatma Gandhi i begynnelsen av 1900-tallet, hvor den inspirerte ikkevoldelige borgerrettsbevegelser.⁹¹ Selv om praktisk ikkevold, som vegetarianisme, ligger i de østlige religionene, så er det likevel ikke spesielt utbredt blant allmuen, men mer hos munk og prester.

2.2.2. Fornuftens herredømme

Filosofene Platon (427-347 f.Kr.) og Aristoteles (384-322 f.Kr.) ble i motsetning til Pythagoras og Empedokles, de dominerende i vestens tenkning. De fremhevet fornuftens atskilthet og overlegenhet over dyrenes natur. De skapte et skille mellom mennesket og de andre dyrene ved å definere mennesket som fornuftig i motsetning til de andre. Menneskets fornuft gjør det i stand til å styre seg selv ved å legge bånd på sine drifter, mens de andre dyrene mangler denne evnen. De mente ikkemenneskelige dyr har sjeler, men at de ikke var rasjonelle. De nekter heller ikke for at mennesket er et dyr, Aristoteles definerer mennesket som et rasjonelt og politisk dyr. Han skrev at alle levende skapninger har sjel, men at de

⁸⁹ Plutarch, *Plutarch's Moralia, In Fifteen Volumes xii*, engelsk oversettelse av Harold Cherniss og William C. Helmbold (Harvard University Press, 1968) 549.

⁹⁰ Lecky, Vol I, 244, Vol II, 166-7.

⁹¹ Mircea Eliade, "Ahimsa", i *The Encyclopedia of Religion* (Macmillan Publishing Company, 1987), Vol 1, 152-153.

forskjellige sjelene har forskjellige egenskaper, og noen sjeler er mer utviklet enn andre. Planter har evnen til å ta til seg næring, dyrene har i tillegg til det, evnen til å sanse, føle begjær, og å bevege seg, de har også muligens forestillingsevne. Mennesket har i tillegg til alle de foregående evnene, tenkeevne og fornuft.⁹² Mennesket er altså den mest perfekte sjelen. Slik blir det naturlig å prate om høyerestående og laverestående organismer.

Skillet mellom rasjonalitet og følelser er viktig for Platon og Aristoteles for å forsvare det de mener er god moral. Slik fornuften bør styre over drifter og følelser i mennesket, bør de rasjonelle dyrene styre over de rasjonelt underlegne dyrene. Ikke bare ikkemenneskelige dyr, men også kvinner, barn, slaver og utlendinger ble sett på som rasjonelt underlegne; de var derfor ikke myndige, måtte eies og kontrolleres av de greske, mannlige, frie borgerne. Aristoteles' forsvar for slaveri som noe naturlig er kjent, og han forsvarer menneskeslaveriet og husdyrholdet med de samme argumentene:

... the male is by nature superior, and the female inferior; the male ruler and the female subject. And the same must also necessarily apply in the case of humanity generally; therefore all men that differ as widely as the soul does from the body and the human being from the lower animal . . . these are by nature slaves . . . the usefulness of slaves diverges little from that of animals; bodily service for the necessities of life is forthcoming from both, from slaves and from domestic animals alike.⁹³

2.3. Kristendommen

Kristendommen har røtter i den jødiske religion og i gresk filosofi. Den inkorporerer platonsk og aristotelisk tenkning med den bibelske læren, og resultatet blir en sterkt antroposentrisk og dualistisk lære, som forteller at kun mennesket er skapt i guds bilde og resten av naturen for menneskets skyld. Naturen blir også sett på som fallen, syndig og ond. På den andre siden lærer kristendommen at selvhevdelse og stolthet er synd og at medfølelse og ydmykhet er en dyd, og at naturen først og fremst tilhører Gud fremfor mennesket. Hos enkelte skaper det en ambivalens om hvordan kristendommen skal tolkes, hvordan antroposentrismen skal balanseres med teosentrismen. I tidlig kristen tid var det et mangfold av forskjellige sekter og tolkninger av Jesus' lære, og enkelte stod for en mer radikal asketisk og ikkevoldelig lære,

⁹²Aristoteles, *On the Soul*, oversatt av W. S. Hett (Harvard University Press, London 1957), bok II, 81-85.

⁹³Aristoteles, *Politics*, oversatt av H. Rackham (Harvard University Press, London 1959), bok I, 21-23.

som inkluderte vegetarianisme. Men etter hvert når kirken fikk mer makt, begynte den å forfølge og drepe religiøse avvikere.⁹⁴

2.3.1. Gud gir mennesket herredømme

So God created man in his *own* image, in the image of God he created him; male and female he created him. And God blessed them, and God said unto them, Be fruitful and multiply, and replenish the earth, and subdue it: and have dominion over the fish of the sea and, over the fowl of the air, and over every living thing that moveth upon the earth.⁹⁵

Dette ekstraktet fra *Genesis* har av kristne blitt mye brukt til å forsvare menneskets rett til å utnytte dyr. Kirkefedrene Paulus (3-67), Augustin (354-430) og Thomas Aquinas (1225-74) gjør det klart at Gud ikke bryr seg om hvordan ikkemenneskelige dyr blir behandlet. De er utenfor den moralske sfæren fordi de er skapt for menneskets skyld, og fordi de mangler fornuft og sjel. Det gamle testamentet inneholder tekster som påbyr mennesker å behandle dyr etisk, men kirkefedrene avfeier dem som metaforiske.

The Bible contained passages about helping the ass of one's enemy when it lay under its burden (Exodus xxiii. 5; Deuteronomy xxii. 4; allowing animals to rest on the Sabbath (Exodus xxiii. 12); not muzzling the ox when it trod out the corn (Deuteronomy xxv. 4); and urging that 'a righteous man regardeth the life of his beast' (Proverbs xii. 10).⁹⁶

Isaiah inneholder dessuten det radikale utsagnet: "He that killeth an ox is as if he slew a man. . ."⁹⁷ Forbud mot å spise blod er å finne både i Genesis 9:4, Apostlenes gjerninger 15:20 og 21:25, og har av enkelte blitt tolket som forbud mot unødvendig blodsutgytelse.⁹⁸

Tross kirkefedrenes klare likegyldighet for dyreetikk, sier de likevel at grusomheter mot ikkemenneskelige dyr bør unngås fordi det kan brutalisere mennesket. Dette har blitt den dominerende kristne lære. Thomas Aquinas forener Aristoteles' filosofi med kristendommen i hans *Summa Theologiae*. Verket er en oppsummering av den kristne læren og blir autoritativ for ettertiden. Den slår fast at det ikke er synd å drepe ikkemenneskelige dyr, fordi de er skapt for å utnyttes av mennesker. Den som dreper en okse gjør ikke noe galt, kun hvis oksen er en annen manns eiendom, og i så fall er det ikke drap som er forbrytelsen, men

⁹⁴ Spencer, 109.

⁹⁵ Genesis 2:27-28. Fra *The Bible*, Authorized King James Version, redigert av Robert Carroll og Stephen Prickett, (Oxford University Press 1997).

⁹⁶ Thomas, 151.

⁹⁷ Isaiah, 66:3.

⁹⁸ Thomas, 290.

eiendomsødeleggelse.⁹⁹ Ikkemenneskelige dyr er faktisk helt utenfor moralen: ” . . . the love of charity extends solely to God and our neighbour. But ’neighbour’ cannot be understood to include irrational creatures, because they do not share man’s rational life.”¹⁰⁰ Aquinas gir tre grunner til hvorfor mennesket ikke har plikter til andre dyr; fordi det ikke kan finnes vennskap mellom rasjonelle og irrasjonelle skapninger; fordi vennskap krever fellesskap i et samfunn som mennesker ikke deler med andre dyr, igjen fordi de ikke er rasjonelle; og fordi nestekjærlighet er basert på at en kan dele den evige kjærligheten, noe de ikkemenneskelige dyrene ikke kan, fordi de ikke har evig sjeler.¹⁰¹ Konklusjonen er at mennesker ikke har noen plikter mot andre dyr. Denne holdningen demonstreres av Pave Pius IX på 1800- tallet, når han forbød en dyrevernsorganisasjon i å bli stiftet i Roma, med begrunnelsen av at den kunne gi inntrykk av at mennesker hadde forpliktelser mot andre dyr, en ukristelig tanke.¹⁰²

Keith Thomas beskriver hvordan den kristne antroposentrismen preget folks holdninger i tidlig moderne England. Det var en utbredt oppfatning at naturen var skapt av Gud for menneskets skyld. Dyrenes særtrekk ble forklart med deres nyttefunksjon for mennesket, som kunne være praktisk, moralsk og estetisk. Eksistensen av ville og farlige dyr ble forklart med at det var en straff for mennesket på grunn av syndefallet. Sangfugler var skapt for menneskets fryd og underholdning, papegøyer og aper for at det som få noe å le av. Okser og hester var arbeidsdyr som tjente mennesket, og kveg og sauer var til for å holde kjøttet fersk. Meningen med lus var at de skulle få mennesker til å utvikle renslighet, og Gud hadde også gitt hestens ekskrementer en søt lukt, fordi han visste at den ellers ville sjenere hestens eier.¹⁰³

Kristendommens seier over paganismen kaller historikeren Lynn White den største psykiske revolusjonen i vår kultur. “Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen.”¹⁰⁴ Han gir den hovedskylden for vår kulturs antroposentriske arroganse og hensynsløshet overfor naturen, og derav den moderne verdens økologiske krise. Den kristne læren om at mennesket, på samme måten som Gud, transcenderer naturen, og at den eksisterer for å utnyttes av mennesket legitimerer en hensynsløs utnytting og ødeleggelse av ikkemenneskelig liv. Kristendommen fordømte animisme og paganisme som kjettersk, og insisterte på menneskets suverenitet, som ikke

⁹⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, (Blackfriars 1975), Vol 38, 19-21.

¹⁰⁰ Aquinas, Vol 34, 89.

¹⁰¹ Aquinas, 89.

¹⁰² Ryder, 32.

¹⁰³ Thomas, 17-20.

¹⁰⁴ Lynn White, *Machina ex Deo – essays in the dynamism of Western culture* (Cambridge, 1968), 86.

hadde plass til eksistensen av andre åndelige vesener i naturen som måtte vises respekt. Akkurat som all religiøsitet skulle konsentreres om den kristne patriarkalske Gud, ble alle moralsk betydning konsentrert om mennesket. Slik Gud hersker over hele skapelsen, skal mennesket herske over naturen.

Kristendommen innfører også et nytt syn på tiden som er linjert og progressivt, i motsetning til den greske sykliske tidsoppfatning. Lynn og flere historikere mener at den moderne fremtidstanken representerer en slags sekularisering av den kristne apokalypse, hvor troen på teknologisk utvikling og materiell vekst tar over for troen på det kommende himmelrike. White mener at den kristne mentaliteten har hovedskylden for økokrisen, og at den eneste redningen er en intellektuell eller spirituell vending, som bryter med den kristne antroposentrismen.¹⁰⁵

Den antroposentriske kristendommen finner vi representert hos den norske teolog Lars Østnor. I en artikkel i *Samtiden* (1997), om kristendommens syn på ikkemenneskelige dyr, skriver han at bibelen tildeler mennesket en rolle som *beskytter* og *benytter* av naturen. Det involverer, ifølge Østnor, også utnytting og slakt av dyr til matproduksjon og dyreforsøk. Han viser til at Gud gir mennesket rett til å spise kjøtt i *Genesis*, og skriver at det er utenkelig for menneskeheten å skulle klare seg uten kjøttspising. Likevel mener han det er grenser for utnyttingen, og nevner tyrefekting som eksempel på dyremishandling som er unødvendig. Det kommer ikke frem hva han ser på som kriterier for å avgjøre hva som er nødvendig og hva som er unødvendig skading av dyr. Kjøttspising er ikke nødvendig, og tilhengere av tyrefekting kan også insistere på at de mener det er nødvendig. Videre skriver han at det ikke er et etisk problem at enkelte er vegetarianere så lenge de ikke hevder at det er en allmenngyldig plikt.¹⁰⁶ Dyrefrigjøringsfilosofien som mener at mennesker har plikt til å avstå fra unødvendig (forutsatt at kjøttspising er unødvendig) drap av andre dyr, er derfor uforenelig med en så antroposentrisk kristendom.

2.3.2. Kristne bidrag til dyreetikk

Selv om kristendommen hovedsaklig har vært likegyldig til dyreetikk, er det tendenser i den som vektlegger respekt for skaperverket. Gud har gitt mennesket herredømme over de andre dyrene, men et herredømme kan ha forskjellige grader av fascistiske eller demokratiske trekk.

¹⁰⁵ White, 84-86, 91, 93.

¹⁰⁶ Lars Østnor, "Respekt for dyrenes liv", i *Samtiden* 5/6 (1997) 40-46.

Det kan tolkes som et mandat til mennesket for å gjøre absolutt hva som helst, uten å ta noen hensyn. Det kan også tolkes som et herredømme som i større grad er synonymt med at mennesket har eller bør ha moralsk ansvarlighet over den ikkemenneskelige naturen, og at det er retningslinjer for herredømmet. Teologen Andrew Linzey er en av bidragsyterne til den moderne dyrefrigjøringsbevegelsen, og mener at den sistnevnte tolkning kan dras langt i å forsvare ikkevold mot dyr, og utforme en radikal dyreetikk.¹⁰⁷ Medfølelse og ydmykhet er kristne moralske idealer, det får Linzey og andre avvikende kristne tenkere og grupper, til å utvide nestekjærlighetsbudet og forbudet mot å drepe, til også å gjelde ikkemenneskelige dyr.

Et argument for ikkevold mot dyr som har blitt brukt av kristne, og som Linzey også forsvarer, er at den perfekte samfunnstilstand ifølge Bibelen er preget av fred og ikkevold. Det kommer til uttrykk i beretningen om Edens hage, som beskriver tilstanden før syndefallet, og i beretninger om det kommende gudsriket. Adam og Eva i Edens hage levde uten å drepe og spise dyr. Alle dyrene var tamme og Gud sa til menneskene at de skulle spise frukten fra planter og trær.¹⁰⁸ En profeti om det kommende gudsriket i *Isaiah* gir også uttrykk for at det skal være preget av ikkevold både mellom mennesker og andre dyr, at også rovdyr som løver skal bli vegetarianere: “And the cow and the bear shall feed; their young ones shall lie down together: and the lion shall eat straw like the ox.”¹⁰⁹ Videre: “They shall not hurt nor destroy in all my holy mountain...”.¹¹⁰ Menneskehetens vold mot ikkemenneskelige dyr kan derfor tolkes som uperfekt og syndig, et resultat av det kosmiske fall. Å praktisere ikkevold mot dyr kan derfor forsvares som en kristen dyd, men vanskeligere som en plikt, på grunn av Guds pakt med Noah:

And God Blessed Noah and his sons, and said to them, ”Be fruitful and multiply, and fill the earth. The fear of you and the dread of you shall be upon every beast of the earth, and upon every bird of the air, upon everything that creeps on the ground and all the fish of the sea; into your hand they are delivered. Every moving thing that lives shall be food for you; and as I gave you the green plants, I give you everything.”¹¹¹

Lecky skriver at katolisismens teologi har bidratt lite til, hvis ikke den direkte har motsatt seg, en mer etisk behandling av dyr, men nevner kristne helgener og eremitter som unntak fra den normen. Fra middelalderen finnes det tusenvis av legender om dem og deres samliv,

¹⁰⁷ Andrew Linzey, *Animal Theology* (SCM Press, 1994).

¹⁰⁸ Genesis, 1:29-30, 2:16.

¹⁰⁹ Isaiah, 11:7.

¹¹⁰ Isaiah, 11:9.

¹¹¹ Genesis, 9:3.

kommunikasjon og vennlighet med ikkemenneskelige dyr. Lecky mener at disse fortellingene må ha hatt en ikke ubetydelig moraliserende innvirkning på folks tenkning.¹¹² Helgener som St John av Chrysostom og St Basil mente at vennlighet til dyr var en kristen plikt, at de ikke bare lever for menneskets skyld, men for sin egen skyld og for Guds skyld.¹¹³ Ryder viser eksempler på hvordan kristne helgeners engasjement for dyrene kom til uttrykk:

Some saints even anticipated the tactics of the modern Animal Liberation Front: St Neot saving hares and stags from huntsmen, and the twelfth-century Northumbrian, St Godric of Finchdale, rescuing birds from snares. St Aventine, who lived around 438 in Gascony, rescued a stag from the hunters. St Carileff (c.540) protected a bull that was being hunted by King Childebert, and both St Hubert (646-727?) and the Roman general St Eustace (died 118), saw visions of the crucifixion between the anglers of stags they were hunting; in the case of St Hubert this led to his renunciation of the pleasures of the case. St Monacella (c.604) in Wales is said to have protected a hare from the hounds, as did St Anselm (1033-1109) and St Isidore in Spain about a century later.¹¹⁴

Lynn White fremhever Francesco Bernadone (1182-1226), bedre kjent som Frans av Assisi, som et unntak fra den antroposentriske normen. Han eksemplifiserte det kristne ideal om ydmykhet ikke bare for andre mennesker, men for hele naturen. Frans av Assisi var mer mystiker og visjonær enn intellektuell, og levde seg empatisk inn i livene til andre dyr, men det gjaldt også planter, stener, solen, månen, vinden og egentlig alle naturfenomener. Han pratet med dyr, leste salmer og prekener for dem, reddet fugler fra fangenskap og overtalte en ulv til å slutte å spise mennesker. Selv sluttet han derimot ikke å spise dyr. Hans medfølelse for dem virker emosjonell levende, men var ikke artikulert i moralske regler som forbød eller regulerte utnytting og drap av dem i nevneverdig grad. En fransiskans tekst fra 1410, *Dives and Paupers*, sier at det kristne forbudet mot å drepe også må tolkes som et forbud mot å drepe ikkemenneskelige dyr; men det er gjort unntak når det gjelder kjøtt og klesproduksjon. Det som er ondt er unødvendig drap av dyr, og Gud vil straffe dem som misbruker dem.¹¹⁵ Peter Singer fremhever at St. Frans delte den antroposentriske normen, ved sine uttalelser om at hele naturen var til for menneskets skyld.¹¹⁶

Selv om Pave Pius IX forbød stiftelse av en dyrevernsorganisasjon i Roma, fordi han mente det var uforenelig med kristen lære å mene at mennesker har plikter til andre dyr, har andre

¹¹² Lecky, Vol II, 167-73.

¹¹³ Ryder, 30.

¹¹⁴ Ryder, 30.

¹¹⁵ Thomas, 152-153, Ryder, 29.

¹¹⁶ Singer, 198.

paver gitt mer dyrevennlige uttalelser. I 1567 forbød Pave Pius V tyrefekting og plaging av ville dyr, og nektet i tillegg tyrefektere som døde i ringen en kristen begravelse. Begrunnelsen lød på at praksisene brøt med kristen plikt og velgjørenhet.¹¹⁷ Pave Johannes Paul II uttalte også at mennesker må elske og ha solidaritet med alle dyr, og at de har sjel. Joseph Ratzinger som ble utnevnt til pave Benedict XVI April 2005 har også uttalt at alle dyr er Guds skapninger som har krav på respekt, og at industrielt husdyrhold som degraderer dyr til varer er uforenelig med kristen lære. Det fikk dyrerettighetsorganisasjonen PETA til å sende gratulasjon til han i forbindelse med utnevnelsen.¹¹⁸

”Is Christianity Irredemably Speciesist?” spør teologen Andrew Linzey i innledningen til en tekstsamling om dyrs status innen teologien.¹¹⁹ Han innrømmer at det er betydelige problemer i forhold til den kristne ortodokse tradisjonen. Likevel mener han at en viss “mistankens hermeneutikk” er påkrevd i forhold til tekstene. Siden kristendommen er tolket av mennesker, vil den farges av menneskers egoistiske maktinteresser, som det er nødvendig å bryte med. Bibelen er tidligere brukt til å legitimere kvinneundertrykkelse, slaveri og utrenskning av ”hedninger”, og dens legitimering av artssjåvinismen mener Linzey kan være uttrykk for den samme mentaliteten. “. . . in my view radical insights about the worth of animals can be incorporated into mainstream trinitarian theology and such doctrines of creation, incarnation, and redemption will themselves be enlarged and improved in the process.”¹²⁰ Linzey mener at kristendommen bør tolkes mer teosentrisk enn antroposentrisk, og at Guds holdning til skapelsen bør være det ideelle bildet på menneskets holdning til det. Det idealet er guddommelig generøsitet, det handler om at det høyere ofrer seg for det lavere. Det gjør Gud når han blir mennesket: “. . . the incarnation can be viewed as God’s Yes to creation: specifically to fleshly and sentient life. By becoming flesh, the Logos identifies, according to this paradigm not only with humanity but with all creature of flesh and blood.”¹²¹ Linzey mener at svake, forsvarsløse og uskyldige skapninger bør ha moralsk prioritet. Det gjelder ikkemenneskelige dyr, barn, fattige, og ressurssvake mennesker. En norsk teolog med navn Jan Rantrud forsvaret også ikkevold og veganisme som et kristent ideal.¹²² Linzey og Rantrud

¹¹⁷ Ryder, 47.

¹¹⁸ Fra vegetarnettetsiden www.goveg.com, administrert av PETA, ”Benedict XVI Continues Tradition of Papal Concern for Animals”. Nettadressen ble besøkt 08.05.06: <http://www.goveg.com/f-popebenedictxvi.asp>

¹¹⁹ Andrew Linzey og Dorothy Yamamoto (red.), *Animals on the Agenda* (University of Illinois Press 1998).

¹²⁰ Linzey og Yamamoto, xvii.

¹²¹ Linzey og Yamamoto, xvi.

¹²² Jan Rantrud, ”Om hvorfor Paradiset er vegansk...”, i *Noahs Ark*, nr 1, 2004 Oslo.

mener at dyrefrigjøring er forenlig med tolkninger av bibelen som de finner rimelig, men den antroposentriske kristne tradisjonen er det et klart brudd med.

2.4. Moderne tid

Moderniseringen av den vestlige verden henger sammen med sekularisering. Kirken og dens lære mister makt og innflytelse, og den voksende naturvitenskapen blir mer autoritativ. Store samfunnsendringer skjer fra senmiddelalderen, og spesielt fra 1600-tallet, som ofte kalles modernitetens fødsel. Økt handel, økonomisk vekst, boktrykkekunstens vinninger, urbanisering og utvikling av vitenskap og teknologi skaper et nytt samfunn. Disse samfunnsforandringene er knyttet til fremskrittro. Troen på menneskets frigjøring fra overtro og fordommer gjennom vitenskaplig innsikt, og fra materiell nød og knapphet gjennom teknologisk dominans og kontroll over naturen, står sentral i ”det moderne prosjekt.”

Vitenskapliggjøringen undergraver det religiøse verdensbilde, hvor mennesket er sentrum i en verden styrt av høyere makter. Naturen blir i økende grad gitt mekaniske forklaringer fremfor formålsrettede. Et nytt verdensbilde som gir menneskets empiri og rasjonalitet mer autoritet enn dets religiøse dogmer tar over; selv om det skjer gradvis og ikke smertefritt. Den teologisk funderte menneske/dyr dikotomien mister etter hvert troverdighet, til fordel for en mer nyansert studie av artenes atferd, likheter og forskjeller. Antroposentrismen lever likevel videre, og teknologien sin utvikling får brutale konsekvenser for ikkemenneskelige dyr spesielt og naturen generelt.

2.4.1 Moderne vitenskap og skeptisisme undergraver antroposentrismen

Sigmund Freud skrev i sin introduksjon til psykoanalysen i 1917 at menneskets naive selvkjærlighet har opplevd to harde slag fra vitenskapen, og at det nå står overfor det tredje. Den første krenkelsen av menneskets arroganse er Kopernikus, den sentrale talsmann for oppdagelsen av at vår planet ikke er sentrum i universet, men kun en liten prikk i et muligens uendelig univers med talløse andre planter og solsystemer. Den andre krenkelsen står Charles Darwin for, med oppdagelsen av at mennesket biologisk sett ikke er vesensforskjellig fra andre dyr, og at de har et felles biologisk opphav de har utviklet seg fra. Dette innebærer en forkastelse av den kristne skapelsesberetning. Den tredje krenkelsen som nå står for dør, og

som Freud sier vil være den bitreste, er psykoanalysens oppdagelse av at mennesket ikke en gang er herre i sitt eget hus, dets rasjonelle ego har ikke engang kontroll over seg selv, men styres av ubevisste drifter og impulser (dyriske drifter).¹²³ Vitenskapen bidrar til en sekularisering av menneskebildet. Underminering av den essensialistiske menneske/dyr dikotomien, åpner for en tilsvarende utvisking av menneske/dyr skillet innen etikken.

Keith Thomas viser hvordan skillet ble underminert i tidlig moderne tid blant vanlige folk, vitenskapsmenn og intellektuelle. Naturvitenskapens systematiske studie av naturen førte til en mer empirisk interesse for naturen i seg selv, uavhengig av dens nyttebaserte eller meningsbærende betydning for mennesket. Fra 1500-tallet og fremover er det mange beretninger om atferden til kjæledyr og husdyr hvor de blir tillagt en mentalitet som ligner på menneskets.¹²⁴ Nedbrytningen av menneske/dyr dikotomien skjedde på to måter. På den ene siden var det de som dro mennesket over til den andre siden, skeptikere og libertinere. De mente at mennesket ikke skilte seg bemerkelsesverdig fra de andre dyrene, og at dets intelligens og moral ikke var noe særlig bedre enn de andre dyrenes, på enkelte måter kanskje underlegen.

It was certain, wrote Thomas Tryon in 1683, that lions and tigers were 'not more savage and cruel, geese and asses not half so stupid, foxes and donkeys less knavish and ridiculous, wolves not more ravenous, nor goats more lascivious than abundance of those grave, bearded animals that pride themselves with the empty title of rational souls'.¹²⁵

Materialister og ateister mente at mennesket var lik de andre dyrene ved at de kun var biologiske organismer styrt av instinkter og mekaniske årsaker. Enkelte skeptikere, spesielt franske libertinere på 1600- tallet, var ateister og nektet for at mennesket hadde en evig sjel som skilte det fra resten av dyrene. La Mettrie stod i spissen for en radikal materialisme som ble forsvart av franske tenkere på 1700-tallet. De mente at hele verden måtte forstås materialistisk, sjelløs og mekanisk. Både mennesker og andre dyr var som kompliserte maskiner. Menneskets rasjonalitet ble sett på som mer komplisert enn de andre dyrenes, men det var kun gradsforskjeller.¹²⁶

¹²³ Sigmund Freud, *General Introduction to Psycho-analysis* [1915-17], oversatt av Joan Riviere, i *Great Books of the Western World: The Major Works of Sigmund Freud* (Encyclopædia Britannica, 1996), 18. Lecture, 562.

¹²⁴ Thomas, 90-91, 121-122.

¹²⁵ Thomas, 122.

¹²⁶ Thomas, 122-123.

På den andre siden var det de som mente at de ikkemenneskelige dyrene besatt intelligens og dyder som nådde nær opp til menneskets, og på enkelte felter var overlegne. Idealister og religiøse tenkere kunne tillegge ikkemenneskelige dyr evige sjeler og liv etter døden. ”... the best of philosophers’, thought Henry More, were not averse to conceding animals immortal souls.¹²⁷ Flere tidlige protestanter mente at de ikkemenneskelige dyrene også ville delta i oppstandelsen og frelsen, en gjenoppstandelse til den perfekte tilstand de hadde levd i før syndefallet, og at Kristus hadde utspilt sitt blod både for folk og fe.

In the eighteenth century those who felt that animal salvation was at the very least possibility included Bishop Butler, the clergyman William Whiston, the philosopher David Hartley and the writer Robert Wallace. Those who thought it highly probably or even a certainty included animal-lovers like John Hildrop and John Lawrence, Dissenters like Matthew Henry, and Methodists like Adam Clarke and John Wesley.¹²⁸

Den skeptiske holdningen som ligger bak utviskingen av menneske/dyr dikotomien er den franske katolikken Michel De Montaigne (1533-92) den mest sentrale talspersonen for. Montaigne er en av de få kristne tenkere som fordømmer dyremishandling i seg selv; hans favorittforfatter var Plutark. Singer skriver at en lignende fordømmelse av dyremishandling må vi helt tilbake til den romerske antikken for å finne.¹²⁹ Menneskets selvbilde er ifølge Montaigne arrogant og fordomsfullt. Han tillegger ikkemenneskelige dyr en rekke egenskaper som tradisjonelt har vært sett på som eksklusivt menneskelige. Han mener de har fornuft, tenkning, og språk. Vi kan se at de bruker vokal og kroppsspråk for å kommunisere. I motsetning til Aristoteles og Aquinas mente han at mennesker og andre dyr kan dele vennskap; og skrev at ikkemenneskelige dyr generelt er mer trofaste og lidenskaplige venner enn mennesker er. De har evne til innlevelse og sympati, lever nøkternt og har større selvkontroll og rettferdighetssans enn mennesket. For eksempel beskytter hunder deres herrer, og ikkemenneskelige dyr fordeler sin mat og sine ressurser relativt jevnt seg i mellom. Han konkluderer med at vi har mye å lære fra dem, og de har lite å lære fra oss.¹³⁰

Hos Montaigne erstattes det antroposentriske perspektivet med et relativistisk: ”We are neither above them nor below them.”¹³¹ Videre: ”... for we do not understand any more than

¹²⁷ Tomas, 124-125.

¹²⁸ Thomas, 140.

¹²⁹ Singer, 199.

¹³⁰ Michel De Montaigne, *An Apology for Raymond Sebond* [1568], oversatt og redigert av M. A. Screech, (Penguin Books 1987), 36-37.

¹³¹ Montaigne, 24.

they understand us. They may reckon us to be brute beasts for the same reason that we reckon them to be so.”¹³² Montaigne trekker også paralleller mellom menneskets behandling av ikkemenneskelige dyr og menneskelige slaver: ”Should we pride ourself on our ability to capture them and make them work for us? But that is no more than the advantage we have over each other: our slaves are in the same condition.”¹³³ Margareth Cavendish, hertuginne av Newcastle er tydelig inspirert av Montaigne i sine essays og dikt, som kom ut i 1650 og 1660-årene, hvor hun er sterk kritisk til å definere ikkemenneskelige dyr som mindreverdige, og beskriver mennesker som tyranner over alle andre dyr.¹³⁴

Thomas Hobbes (1588-1679) bidrar også til en sekularisering av synet på menneskets forhold til andre dyr. Hans samfunnsteori tar utgangspunkt i at mennesker alltid gjør det de vil for å berike seg. Det er makten de besitter som bestemmer hva som er rett. Menneskets overlegenhet over andre dyr er derfor kun basert på menneskets egoisme og styrke, og han mener at det er tull at verden er skapt for menneskets skyld, eller at det har en guddommelig rett til å utnytte andre dyr. Mennesket er naturlig ondt, skriver han i *Leviathan* (1651), og dets motivasjon for å søke samhold i en samfunnsorganisasjon er basert på gjensidig frykt og mistenksomhet. ”If we have dominion over sheep and oxen, ’wrote Hobbes, ‘we exercise it not as dominion, but as hostility; for we keep them only to labour, and to be killed and devoured by us; so that lions and bears would be as good masters to them as we are.”¹³⁵ Dette forferdet kristne som biskop Bramhall, og fikk han til å kalle Hobbes for ”dyrenes advokat.” Ifølge den kristne læren har mennesket et guddommelig mandat til å drepe andre dyr, mens de andre dyrene *ikke* har en tilsvarende rett til å drepe mennesker. At de ville dyrene ikke vil adlyde mennesker er tegn på ondskap, som først kom inn i verden etter syndefallet.¹³⁶ Hobbes likestiller mennesker og andre dyr i sitt maktkritiske perspektiv, selv om han ikke forsvaret etisk behandling av dem.

David Hume (1711-76) utmerker seg som Montaigne, men sin kritikk av menneskets artssjåvinisme: ”. . . no truth appears to me more evident, than that beasts are endow’d with thought and reason as well as men.”¹³⁷ Han problematiserer distinksjonen mellom ”dyrets instinkt” og ”menneskets fornuft” og finner den uholdbar: ”. . . reason is nothing but a

¹³² Montaigne, 17.

¹³³ Montaigne, 24.

¹³⁴ Thomas, 128-129, 173.

¹³⁵ Thomas, 171.

¹³⁶ Thomas, 171.

¹³⁷ Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, redigert av L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1992), 176.

wonderful and unintelligible instinct in our souls. . . ”¹³⁸ Som Montaigne argumenterer han med at siden dyrenes atferd ligner menneskets, er det vitenskapelig å anta at det er de samme psykiske årsaksforklaringene som ligger under, enten det kalles fornuft eller instinkt.

Charles Darwin (1809-1882) gikk også langt med å tillegge ikkemenneskelige dyr egenskaper som tradisjonelt har blitt forbeholdt mennesket. ” . . . there is no fundamental difference between man and the higher mammals in their mental faculties.”¹³⁹ Bortsett fra at de føler glede og lidelse, mener Darwin at de også har mer intellektuelle følelser og egenskaper, som nysgjerrighet, læreevner, konsentrasjon, hukommelse, forestillingskraft, fornuft, språk, estetisk sans, en form for religion (animisme), og kanskje selvbevissthet.¹⁴⁰

Darwins teori om artenes opprinnelse, og om at det er biologisk og evolusjonistisk kontinuitet mellom mennesket og alle andre dyr, gjør det mer plausibelt å tillegge egenskaper som tradisjonelt har vært forbeholdt mennesket, til ikkemenneskelige dyr. Darwinismen ble forståelig møtt med en storm av motstand, spesielt fra geistligheten. Peter Singer skriver at darwinismen underminerte det vitenskapelige grunnlaget til den artssjåvinistiske ideologien, fordi den viser at det ikke er en fundamental forskjell mellom de menneskelige og de ikkemenneskelige dyrene. Men det som kjennetegner ideologier er at de ikke lar seg gjendrive av argumenter eller bevis.¹⁴¹ En annen filosof som mener at darwinismen bør få radikale etiske konsekvenser er James Rachels. Ifølge han kan vi ikke etter Darwin opprettholde den antroposentriske moral:

Traditional morality depends, at crucial points, on the assumption that there is something morally special about being human – the fact that a being is human, rather say, canine or bovine, makes a big difference, according to traditional morality, in how it may be treated. My thesis is that “the gradual illumination of men’s minds,” of the sort provided by Darwin’s theory, must lead inevitably to the conclusion that this assumption is false.¹⁴²

¹³⁸ Hume, 179.

¹³⁹ Charles Darwin, *The Origin of Species and The Descent of Man*, 6. utg. (The Modern Library, 1872), 446.

¹⁴⁰ Darwin, 450-470.

¹⁴¹ Singer, 211-212.

¹⁴² James Rachels, “Darwin, Species, and Morality”, *The Monist*, Vol 70, Nr 1 (Jan 1987), 98-113, 99.

2.4.2. Moderne vitenskap skaper tingliggjøring og utnytting av naturen

Tross de nevnte vitenskaplige innsikter som burde fått oss på bedre tanker, opprettholdes den sterke antroposentrismen. White skriver: "Despite Copernicus, all the cosmos rotates around our little globe. Despite Darwin, we are *not*, in our hearts, part of the natural process. We are superior to nature, contemptuous of it, willing to use it for our slightest whim."¹⁴³

I *The Death of Nature* (1980)¹⁴⁴ beskriver historiker og filosof Carolyn Merchant endringen i natursynet som fulgte med den vitenskaplige revolusjon på 1600-tallet. Hun mener at det skjer en overgang fra et organistisk verdensbilde til et mekanisk, en overgang fra å se på naturen som en levende organisme som mennesket var en integrert del av, til å se på den som en passiv, "død", materie, som fungerer etter mekaniske bevegelseslover som en maskin. Det skapes et sterkere skille mellom mennesket og naturen, hvor førstnevnte blir subjektivt og sistnevnte objektivt. Det førmoderne organiske verdensbilde ser gjensidighet, sammenhenger og enhet i naturen som essensielt, mens det mekaniske fremhever hierarkiske maktforhold, som svarer til subjektets herredømme over objektet. Merchant mener at det nye verdensbildet fører med seg politisk maktsentralisering, og sterkere kvinneundertrykkelse. "Disorderly women, like chaotic nature, needed to be controlled."¹⁴⁵

Merchant mener at Francis Bacon og Rene Descartes initierer en sterkt dominerende og insensitiv holdning. Francis Bacon (1561-1626) er sett på som grunnlegger av den moderne vitenskap, og den fremste forsvarer for det teknologiske herredømme og kolonialisering av naturen. Hans bruk av metaforer for å beskrive den nye vitenskapen er utpreget dominerende og sexistiske, vitenskapsmannen er så klart en mann, og naturen er kvinnelig. Dens gjennombrudd beskriver han som *The Masculine Birth of Time*.¹⁴⁶

The new man of science must not think that the "inquisition of nature is in any part interdicted or forbidden." Nature must be "bound into service" and made a "slave", put "in constraints" and "molded" by the mechanical arts. The "searches and spies of nature" are to discover her plots and secrets.¹⁴⁷

¹⁴³ White, 90.

¹⁴⁴ Carolyn Merchant, *The Death of Nature – Women, Ecology and the Scientific Revolution*, (Harper San Francisco, 1980).

¹⁴⁵ Merchant, 127.

¹⁴⁶ Noske, 57-59.

¹⁴⁷ Merchant, 169.

Bacon forsvarer en fremskrittro knyttet til teknologiens muligheter, og en etikk som legitimerer utnytting av naturen. Han ville bryte de gamle tabuene som var knyttet til utnytting av naturen. Bacon forsvarer spesielt gruvedrift og metallutvinning, i polemikk til romerske forfattere som Pliny, Ovid og Seneca, som i sine skrifter kritiserte gruvedrift for å være "voldtekt" av moder jord, og ville bli straffet med jordskjelv.¹⁴⁸ Thomas viser også hvordan den nye naturvitenskapen var motivert av naturimperialisme:

. . . the scientists and economic projectors of the seventeenth century anticipated yet further triumphs over the inferior species. For Bacon, the purpose of science was to restore to man the dominion over the creation which he had partly lost at the fall. . . To scientists reared in this tradition, the whole purpose of studying the natural world was 'that, Nature being known, it may be master'd, managed, and used in the service of human life'. . . The Royal Society encouraged the study of animals with a view to determine 'whether they may be of any advantaged to mankind, as food or physic; and whether those or any other uses of them can be further improved'.¹⁴⁹

De tyske forsvarerne av *kritisk teori*, Theodor Adorno og Max Horkheimer påpeker noe av det samme som Merchant gjør, i *Dialectic of Enlightenment*.¹⁵⁰ De viser at opplysningsprosjektet, som handler om å skape en bedre verden og en opplyst menneskehet, har en mørk bakside. Teknologien som brukes for å kontrollere naturkreftene til menneskets fordel, blir et mektig våpen i hendene på den patriarkalske makteliten, og fører til hensynsløs utnytting og undertrykkelse både av naturen og mennesker. De barbariske formene for sosial dominans og utnytting har ifølge Adorno og Horkheimer sin opprinnelse i teknologiens instrumentelle forhold til naturen. Alle livsformer blir offer for teknologiens dehumaniserende virkninger. Charles Patterson siterer Adorno: "Auschwitz begins wherever someone looks at a slaughterhouse and thinks: they're only animals."¹⁵¹ Thomas viser også hvordan den instrumentelle logikk virker dehumaniserende.

The ethic of human domination removes animals from the sphere of moral concern. But it also legitimized the ill-treatment of those humans who were in the supposed animal condition. In the colonies, slavery, with its markets, its brandings and its constant labour, was one way of dealing with men thought to be beastlike.¹⁵²

¹⁴⁸ Merchant, 29-41.

¹⁴⁹ Thomas, 27.

¹⁵⁰ Theodor W Adorno og Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, oversatt av John Cumming, (Continuum, 2002).

¹⁵¹ Charles Patterson, *Eternal Treblinka – our treatment of animals and the Holocaust* (Lantern Books, 2002), 53.

¹⁵² Thomas, 44.

Røttene til den instrumentelle holdningen til naturen, kan spores til religiøse og metafysiske forestillinger, slik White og Merchant gjør. De har begge blitt kritisert for å overdrive betydningen av de antroposentriske ideene, fremfor å se betydningen av de materielle samfunnsforhold. Marx har et annet perspektiv:

As Karl Marx would note, it was not their religion, but the coming of private property and a money economy, which led Christians to exploit the natural world in a way that the Jews had never done; it was what he called the 'the great civilising influence of capital ' which finally ended the 'deification of nature'.¹⁵³

Disse modernitetskritikerne viser at den moderne naturvitenskapen ikke er verdinøytral, men at dens mål er makt over omgivelsene. Den kan sies å være et våpen for erobring av politisk og økonomisk makt. I vårt samfunn er de ikkemenneskelige dyrene de mest forsvarsløse ofre for slike maktovergrep. Det blir en konflikt mellom menneskers moralske sensitivitet på den ene siden og den instrumentelle mentaliteten som det effektivitets- og profittjagende moderne industrisamfunn på den andre. Thomas beskriver også en slags *opplysningens dialektikk* i den moderne verden: “. . . a growing conflict between the new sensibilities and the material foundations of human society. . . It is one of the contradictions upon which modern civilization may be said to rest. About its ultimate consequences we can only speculate.”¹⁵⁴ En måte å løse denne konflikten på er å gjøre seg av med sensitiviteten, slik Descartes gjør i forhold til ikkemenneskelige dyr.

2.4.3 Descartes sin fornektelse

Den franske filosofen Rene Descartes (1596-1650) tilførte Bacons teknologiske program en utelukkende mekaniske og kvantitativ metode. Den er basert på den tradisjonelle kristenplatonske dualismen mellom ånd og materie, og en moderne kritisk rasjonalisme. Thomas skriver at Descartes fører denne tanken til dens logiske konklusjon; mennesket står i forhold til andre dyr, slik den transcendentale Gud står i forhold til skaperverket.¹⁵⁵ Descartes begynner sitt filosofiske prosjekt med å tvile på alt, alle tilsynelatende kjensgjerninger. Han kommer som kjent fram til at han eksisterer for fordi han tenker og er bevisst, *cogito ergo sum*. Men de andre dyrenes sjelsliv, som vi tilsynelatende erkjenner gjennom empiri, er ikke som det virker som. Han vil utføre en ren rasjonell filosofisk analyse, men han er ikke uberørt av tradisjonen han befinner seg i.

¹⁵³ Thomas, 23.

¹⁵⁴ Thomas, 303.

¹⁵⁵ Thomas, 35.

Hans konklusjonen er at det er kun to typer substanser, ånd og materie. Ånd eller sjeler er bevissthet og er av guddommelig natur. Den sanselige verden er av ren materie, og den virker utelukkende etter mekaniske bevegelseslover. Mennesket har både en sjel og en kropp, disse er av grunnleggende forskjellig natur, men er knyttet sammen på en spesiell måte, som gjør at sjelen kan styre kroppen, som uten sjelens veiledning vil henfalle til ren mekanikk. De ikkemenneskelige dyrene er kun materielle legemer, de har ingen sjel, og derfor ikke noe indre sjelsliv, verken bevissthet eller følelser. Urverket var tidens berømte mekaniske oppfinnelse, og det fikk Descartes til å projisere de mekaniske artefaktenes funksjon på resten av naturen. På samme måte som urverket styres av mikroskopiske tannhjul som beveger andre tannhjul osv, kan de ikkemenneskelige dyrenes atferd forstås på samme måte. ”. . . they have no reason at all, and that it is nature which acts in them according to the disposition of their organs, just as a clock . . .”¹⁵⁶

På den måten blir ikkemenneskelige dyr gjort moralsk irrelevante. Descartes var klar over de praktiske konsekvensene av hans syn på dyr. Dyrenes smerteskrig var bare mekaniske reaksjoner, ingen bevisst smerte, bare lyden fra maskiner som knirker. ”Thus my opinion is not so much cruel to animals as indulgent to men – at least to those who are not given to the superstitions of Pythagoras – since it absolves them from the suspicion of crime when they eat or kill animals.”¹⁵⁷ Descartes’ etterkommere overtok hans forklaringsmodell, og brukte den til å rettferdiggjøre grusom behandling av dyr. Ett viten til viviseksjon på slutten av 1600-tallet forteller:

They administered beatings to dogs with perfect indifference, and made fun of those who pitied the creatures as if they felt pain. They said the animals was clocks; that the cries they emitted when struck were only the noise of a little spring that had been touched, but that the whole body was without feeling. They nailed poor animals up on boards by their four paws to vivisect them and see the circulation of the blood which was a great conversation.¹⁵⁸

Kartesianismen ble ivrig diskutert blant intellektuelle på 1600- 1700-tallet; og ble møtt med protester fra flere hold. Den appellerte til fysiologer og andre vitenskapsmenn som var vant til

¹⁵⁶ Rene Descartes, “Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason”, i *The Philosophical Works of Descartes*, oversatt av Elizabeth S. Haldane og G. R. T. Ross, Vol 1, Cambridge 1978, 117.

¹⁵⁷ Rene Descartes, ”Descartes to More, 5 Februar 1649”, i *Descartes Philosophical Letters*, Clarendon Press, 1970, 237-245, 245.

¹⁵⁸ Fra Singer, 201-202.

å tenke mekanisk og å ha en utelukkende instrumentalistisk holdning til deres forsøksdyr. Den var kjent i England, men fikk få tilhengere der. Folk flest fant den vanskelig å forene med *common sense*. Teologen Henry More sa til Descartes i 1648 at det var en ”morderisk” doktrine.¹⁵⁹ Voltaire kom også med harde skyts mot den. Selv om den skulle være en nøytral vitenskaplig metode, fikk den grufulle konsekvenser for ikkemenneskelige dyr som vanskelig kan kalles verdinøytrale. Kartesianismen er sannsynligvis den mest antroposentriske milepæl i vestens idehistorie.

2.5. Moderne etikk

I tidlig moderne tid gjør en sterkere sensitivitet ovenfor dyreetikk seg gjeldende. På 1500-tallet fordømte Montaigne dyremishandling fordi han mente at de ikkemenneskelige dyrene har følelser som mennesket, fordi de har samme guddommelige opphav som mennesket, og fordi dyremishandling korrupperer menneskets moral. Disse innvendingene blir etter hvert mer vanlige. Fra slutten av 1600-tallet var det blitt en allmenn akseptert oppfatning at å påføre dyr unødvendige lidelser, var ukristelig. Medfølelsen strakte seg hos enkelte til å inkludere dyr som tidligere ikke hadde blitt regnet med, som ”skadedyr”, reptiler og insekter. På 1700-tallet ble sensitiviteten, både overfor menneskers og ikkemenneskers lidelser, enda mer utbredt, og vises i religiøse og filosofiske tekster, og hos diktere. Et vell av skrifter om etisk behandling av dyr ble utgitt, protester mot forskjellige former for dyremishandling kom til uttrykk, og vennlighet mot dyr ble sett på som viktig innen barneoppdragelse. Det ble mot slutten av 1700-tallet allment akseptert at det var uetisk å påføre ikkemenneskelige dyr ”unødvendige lidelser”, men det var store uenigheter om hva som var nødvendig og unødvendig.¹⁶⁰ Spencer skriver at forestillingen om dyrs rettigheter og forsvaret for vegetarianisme, ble styrket av tidens humanitære engasjement og at vegetarisk mat ble mer tilgjengelig.¹⁶¹

Bekymringen for dyremishandling får dermed ikke så radikale konsekvenser for de fleste, ofring av dyr til matproduksjon og medisinsk forskning blir av de færreste tatt fullstendig

¹⁵⁹ Thomas, 35.

¹⁶⁰ Thomas, 143-191.

¹⁶¹ Spencer, 239-244.

avstand fra, selv om de forsvarte humanisering av praksisene. Men enkelte utmerker seg med mer radikalt forsvar for dyrs rettigheter. I 1824 ble britiske Society for the Prevention of Cruelty to Animals (i dag Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals) stiftet, og i dens kjølevann ble flere dyrevernreformer forsøkt presset gjennom i parlamentet. Dermed blir den moderne dyrevernbevegelsen etablert. RSPCA var et middelklassefenomen, og organisasjonens virksomheter var farget av det. De fokuserte på å bekjempe dyremishandling som ble utført av de lavere samfunnsklasser, og så mellom fingrene på for eksempel revejakt, som var mer populært blant det høyere samfunnsskikt. De første dyrevernreformene måtte ta utgangspunkt i vern av privateiendom (dyr som eiendom) for å få gjennomslag. Dyr var (og er) definert som eiendom, og det ble oppfattet som en krenkelse av privateiendomsretten å blande seg opp i hvordan mennesker behandlet deres husdyr. John Stuart Mill avstod fra tilbudet om å bli visepresident for dem i 1868, på grunn av organisasjonens sterke klasseprofil.¹⁶²

2.5.1. Den nye følsomheten

Følsomhet, vennlighet og veltedighet blir på 1700-tallet verdsatte dyder blant intellektuelle og spesielt middelklassen. Diktere, som Alexander Pope (1688-1744), Oliver Goldsmith (1728-74), William Blake (1757-1827), William Wordsworth (1770-1850), Samuel Coleridge (1772-1834), George Gordon Byron (1788-1824), og Percy Bysshe Shelley (1792-1822), uttrykte empati og respekt for dyr. De hadde en viss påvirkning på de utdannede klasser.¹⁶³ Opprinnelsen til følsomhetsidealet mener Thomas kan spores til en religiøs posisjon som reagerte mot Hobbes mer dystre menneskebilde: "The intellectual genealogy of the so-called 'man of feeling' has been traced back to the Latitudinarian divines of the Restoration period, who, in reaction to Hobbes, taught that man's innate instincts were kindly and that it was unnatural to take pleasure in cruelty."¹⁶⁴ Disse idealene gjorde ikkemenneskelige dyr moralsk relevante fordi de kan føle. Det filosofiske uttrykk for denne holdningen var Jeremy Bentham's utilitarisme. Dette var ifølge Thomas en ny og sekulær måte å forsvare dyrs interesser på, uavhengig av hvorvidt de kvalifiserte som rasjonelle eller moralsk aktører, og uavhengig av teologiske påbud. Følsomhet og empati er det essensielle ved moralen, ikke fornuft. Som en av John Wesley's korrespondanter skrev, ville det å begrense vår barmhjertighet kun til dem som var fornuftige, føre til at dem som har mest behov for hjelp, som barn, idioter og

¹⁶² Thomas, 149, 186. Ryder, 65-67.

¹⁶³ Thomas, 149.

¹⁶⁴ Thomas, 175.

sinnsyke, ikke ville fått det. ”’Pain is pain,’ wrote Humphry Primatt in 1776, ’whether it be inflicted on man or beast.’”¹⁶⁵

For Samuel Parker, Isaac Barrow, John Tillotson, Robert South, Gilbert Burnet and Samuel Clarke, virtue was benevolence, and kindness the most refined source of pleasure. This teaching was subsequently incorporated in the moral philosophy of Richard Cumberland, of the third Earl of Shaftesbury and of Francis Hutcheson; by the 1720s ‘benevolence’ and ‘charity’ had become the most favoured words in literary vocabulary. . . The mid eighteenth century saw a cult of tender heartedness, a vogue for weeping and a widespread acceptance by the middle classes of the principle that ‘to communicate happiness is the characteristic of virtue’. Kindliness and benevolence had become official ideals.¹⁶⁶

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) gir også uttrykk for å mene at følelser er det essensielle i moralen, og at ikkemenneskelige dyr har moralsk status fordi de er følende skapninger. I *On the Origin of Inequality* (1754) skriver han at mennesket har to naturlige tilbøyeligheter som går forut for fornuften, og som mer enn den er kjernen i naturretten. Det er menneskets egenkjærlighet til å pleie og å prioritere sin egen velferd. Og dets nestekjærlighet, dets naturlige medfølelse for andre følende skapninger, og avsky for deres lidelser. Rousseau skriver at mennesker har naturlige plikter til andre dyr, fordi de er følende. I motsetning til Hobbes, mener han at mennesket er naturlig godt.

His duties toward others are not dictated to him only by the later lessons of wisdom; and, so long as he does not resist the internal impulse of compassion, he will never hurt any other man, nor even any sentient being, except on those lawful occasions on which his own preservation is concerned and he is obliged to give himself the preference . . . in consequence of the sensibility with which they [animals] are endowed, they ought to partake of natural right; so that mankind is subjected to a kind of obligation even towards brutes.¹⁶⁷

Jeremy Bentham (1748-1832) er også overbevist om at vi har plikter mot andre dyr fordi de er følende. Han er grunnlegger av den utilitaristiske moralfilosofien, som enkelt og greit tar utgangspunkt i at etisk gode handlinger er de som gir andre glede, og etisk onde handlinger de som påfører andre lidelse. En vurdering av hvilke handlinger som er etisk riktige, må beregne den samlede sum av dens konsekvenser for andre følende skapningers velvære. I denne etikken stiller alle mennesker og andre dyr på lik linje, det er følelser som gjelder, ikke

¹⁶⁵ Thomas, 176.

¹⁶⁶ Thomas, 175.

¹⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau, “A Discourse On The Origin Of Inequality” [1754], i *Great Books of the Western World* 35 (Chicago, 1990), 331.

”beholderne” de opptrer i. Han kritiserer derfor både diskriminering som rasisme og menneskesjåvinisme, og skriver at både mennesker og andre dyr har krav på juridiske rettigheter.

The day has been, I grieve to say in many places it is not yet past, in which the greater part of the species, under the denomination of slaves, have been treated by the law exactly upon the same footing, as, in England for example, the inferior races of animals are still. The day may come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may come one day to be recognized, that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the *os sacrum*, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate? What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog, is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case was were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they reason? Nor, Can they talk? But, Can they suffer?¹⁶⁸

Benthams filosofi blir adoptert av Peter Singer på 1970- tallet, og brukt til et klarere forsvar for dyrs frigjøring. Singer kritiserer Bentham for ikke være konsekvent nok i sin utilitarisme, for ikke se dens radikale konsekvenser. For eksempel så ikke Bentham på kjøttproduksjon som problematisk i seg selv. Singer betegner tiden som ”the era of excuses”¹⁶⁹, på grunn av at mange tenkere sterkt fordømmer ”unødvendig” dyremishandling, samtidig som de kommer med dårlige unnskyldinger for å forsvare etablerte praksiser, og spesielt kjøttspising.

William Whewell kritiserte Benthams utilitaristiske likestilling mellom alle skapninger på midten av 1800-tallet, og mente det var absurd å vie like mye hensyn til andre arter, som til mennesket. John Stuart Mill forsvaret da Bentham mot Whewell, og mener at hans argument er partisk og urettferdig, og at det er det samme argument som blir brukt til å forsvare negerslaveriet. Hvite mennesker mener at deres interesser ikke kan likestilles med andre rasers interesser fordi de setter seg selv og deres nærmeste først, gjør ikke de som forsvaret menneskesjåvinisme det samme?¹⁷⁰ Disse argumentene er de samme vi finner i den moderne debatten om dyrs rettigheter.

¹⁶⁸Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1783], redigert av J. H. Burns og H. L. A. Hart, men ny introduksjon av F. Rosen (Oxford University Press, 1996), 283.

¹⁶⁹ Singer, 207.

¹⁷⁰ Thomas, 178.

Det ble på 1700-tallet spesielt reagert mot viviseksjon og underholdningsformer som involverte dyremishandling. Ellers ble slaktemetoder, tvangsforing, underernæring og kastrering av husdyr kritisert, og det ble reist krav om forskjellige dyrevernsreformer.¹⁷¹ Det ble vanlig å stille spørsmåltegn ved og diskutere menneskets rett til å drepe dyr for kjøttproduksjon på slutten av 1600-tallet. Pythagoras sin kritikk av kjøttspising ble kjent i England etter flere oversettelser av Ovid's *Metamorphose*.¹⁷² Fisking ble også kritisert: "in 1799 Charles Lamb described anglers as 'patient tyrants, meek inflictors of pangs intolerable, cool devils', while for Byron angling was 'that solitary vice' . . ."¹⁷³ Utilitarismen påvirket moralen betydelig:

The emphasis on sensation thus became basic to those who crusaded on behalf of animals, like James Granger, who in 1772 invoked 'the great law of humanity, which comprehends every kind of being that hath the same acute sense of pain which he finds in his own frame', and John Oswald and John Lawrence, both of whom wrote in the 1790s 'to lessen the sum of animal misery in the world'. In 1826 Sir Richard Philips applied the golden rule to 'any sentient or suffering being', including the 'meanest animals'. In 1839 William Youatt urged that the only criterion for judging an action affecting other creatures, whether human or animal, should be 'its increasing or diminishing the general sum of enjoyment'; and in 1846 a Gloucester surgeon advocated respect for 'the interest and feelings of every sentient being that holds life'.¹⁷⁴

De intellektuelle røttene til den nye interessen for dyreetikk, mener Thomas hovedsakelig er å finne i den jødiskkristne tradisjonen. Pythagoras, Plutarch og Prophyrys tekster, hvor de forsvaret etisk behandling av dyr, var kjent for de utdannede, og overbeviste flere til å bli vegetarianere. Men det var den kristne læren om menneskets forpliktelser til Guds skaperverk og tanken om at naturen ikke kun var skapt for menneskets skyld - som kunne bekreftes av teologiske tolkninger og den nye naturvitenskapen - som hadde mest autoritet. Det gamle testamentets forskrifter om etisk behandling av dyr ble hyppigst sitert, og prester var mer radikale i sin fordømming av dyremishandling enn andre. Det viste seg i forskjellige religiøse grupperinger, og spesielt blant puritanere, kvekere, dissenter og evangelikere.¹⁷⁵

Materielle årsaker til den nye sensitiviteten overfor ikkemenneskelige dyr er å finne i de mer praktiske samfunnsforandringene. Først når mennesker ikke er avhengig av å drepe og utnytte dyr for å overleve blir de åpne for etiske refleksjoner og empati overfor dem. Urbanisering og

¹⁷¹ Thomas, 177-178.

¹⁷² Thomas, 292.

¹⁷³ Thomas, 177.

¹⁷⁴ Thomas, 176.

¹⁷⁵ Thomas, 180.

industrialisering skilte de fleste mennesker fra å være direkte involvert i produksjonsprosessene som utnyttet dyr.

For the agitation did not begin among butchers or colliers or farmers directly involved in the working with animals . . . Neither did the pressure emanate from those most accustomed to the handling of animals for working purpose. Grooms, cab-drivers and other servants did not own the animals themselves and were usually concerned only to get their job done as quickly as possible. The new sentiment was first expressed either by well-to-do townsmen, remote from the agricultural process and inclined to think of animals as pets rather than as working livestock, or by educated country clergymen, whose sensibilities were different from those of the rustics among whom they found themselves.¹⁷⁶

Thomas skriver at den materialistiske forestillingen om at samfunnets moral er en gjenspeiling av produksjonsforholdene, virker urimelig når vi ser på holdningene til naturen og dyr som ble gjeldene fra tidlig moderne tid, og på den materielle samfunnsutviklingen. Empati med ikkemenneskelige dyr og avsky mot slakt utviklet seg samtidig med en sterkere utnytting av dem. Slaktehusene ble ikke nedlagt, men vokste sammen med etterspørselen for kjøtt. De ble bare flyttet fra byene og skjult. Kjøttmaten ble det også vanlig å omforme, slik at den ikke lenger skulle ligne på døde dyr.¹⁷⁷

2.5.2. Tidlige forsvar for dyrs rettigheter

Når mennesker mener at dyr ikke skal lide og dø unødvendig, blir kjøttproduksjon problematisk. ”Taking away the lives of animals, in order to convert them into food,’ thought the philosopher David Hartley in 1748, ’does great violence to the principles of benevolence and compassion . . . ”¹⁷⁸ Oliver Goldsmith (1730-1774) skrev om sine samtidige: ’they pity and they eat the objects of their compassion.”¹⁷⁹ I tillegg til den økende følsomheten for ikkemenneskelige dyr, begynte rettighetsretorikken å bli mer anvendt i forsvaret av deres interesser.

. . . in 1755 the philosopher Francis Hucheson declared that brutes ‘ have a right that no useless pain or misery should be inflicted on them’. Flies were as capable of pain as men, said Thomas Percival in 1775, and had no less a ‘right’ to life, liberty and enjoyment . . . In 1798 John Lawrence proposed that the rights of beasts should be acknowledged by the state: ‘ the ius animalium. . . surely ought to form a part of the

¹⁷⁶ Thomas, 182-183.

¹⁷⁷ Thomas, 301-303.

¹⁷⁸ Thomas, 195.

¹⁷⁹ Thomas, 301.

jurisprudence of every system founded on the principles of justice and humanity.’
Cruelty now was not merely inhumane; it was unjust.¹⁸⁰

Som Rousseau og Bentham skrev, kan alle dyr sies å ha rettigheter fordi de har interesse av å søke glede, og å unngå lidelse. Hva som menes med rettigheter i den sammenheng kan være forskjellige ting. Rousseau skrev at dyr har status innen naturretten fordi de er følende, og derfor har mennesker naturlige plikter mot dem. Da virker det som om han mener at ikkemenneskelige dyr har naturlige rettigheter. Bentham skriver at ikkemenneskelige dyr kan få rettigheter, og tenker da på juridiske rettigheter, at lover kan skapes som forsvarer deres interesser. Han er kjent for å avfeie menneskerettigheter som ”nonsens på stylter”, og det vil også gjelde dyrerettigheter forstått på samme måte. Det er naturretstanken han avfeier, forestillingen om naturlige moralske rettigheter. Han mener moralske normer er utelukkende menneskeskapte.

Ifølge Ryder var Thomas Tryon (1634-1703) den første i moderne tid til å prate om rettigheter for ikkemenneskelige dyr.¹⁸¹ Han var en kjent forsvarer for vegetarianisme, og var også engasjert mot menneskeslaveriet, straffesystemet og andre humanitære saker. Tryon ble dypt inspirert av den tyske mystikeren Jacob Boehme. Hans respekt for dyr hang sammen med en overbevisning om at alt liv er besjelet og har et guddommelig opphav. I 1657 ble han vegetarianer og nektet å bruke klær av skinn, hovedsaklig fordi han var motstander av å drepe og undertrykke sine medskapninger. Den gylne regel, ”gjør mot andre slik du vil andre skal gjøre mot deg”, mente han også burde gjelde for menneskets behandling av ikkemenneskelige dyr. Tryon gav ut mange bøker om diett, etikk og økonomi. Hans dyreetiske forsvar for vegetarianisme overbeviste blant annet Benjamin Franklin (for en periode).¹⁸²

Tryon fikk senere en sterk påvirkning på litteraturkritiker og antikvariat Joseph Ritson (1752-1803), som i 1802 skrev *An Essay on Abstinence from Animal Food as a Moral Duty*. Ritson var også en radikaler, motstander av menneskeslaveriet, ateist og forsvarer av den franske revolusjon. Det var også John Oswald (1730-93), som i 1791 skrev *The Cry of Nature*. Han ble overbevist vegetarianer av hinduer han kom i kontakt med i India, der han avtjente som soldat for den engelske hær. Senere dro han til Paris og døde for jakobinernes sak. Voltaire, Rousseau og Newton utalte seg også negativt til kjøttspising, selv om de ikke ble

¹⁸⁰ Thomas, 179-180.

¹⁸¹ Ryder, 48.

¹⁸² Thomas, 291. Spencer, 206-209.

vegetarianere. I kjølvannet av revolusjonen i 1789, vokste et engasjement for vegetarianisme sammen med andre radikale ideer.¹⁸³

In 1791 the vegetarian Scot John Oswald hailed the French Revolution as offering hope for animals as well. Now that 'the barbarous government of Europe' were 'giving way to a better system of things', he felt, 'the day is beginning to approach when the growing sentiment of peace and goodwill towards men will also embrace, in a wide circle of benevolence, the lower orders of life'. Other contemporary radicals enthusiastically embraced the cause of humanity to animals.¹⁸⁴

Henry S. Salt (1851- 1939) er den mest sentrale foregriper for den moderne dyrefrigjøringsbevegelsen, og står i den radikale humanitære tradisjonen. Han forsvarer dyrerettigheter som en naturlig og nødvendig følge av sosiale fremskritt i *Animals' Rights – Considered in Relation to Social Progress* (1892).¹⁸⁵ Salt skriver at selv om respekt for dyrs rettigheter kan spores tilbake til antikken, til Pythagoras og Buddha, mener han at den fra 1700-tallet, opplysningens og sensitivitetens århundre, får økt anerkjennelse. Og at den henger sammen med den store humanitære bevegelsen for menneskerettigheter, likestilling og demokrati, og mot slaveri og brutalitet. Innflytelsene fra Bentham, Voltaire, Rousseau, og den franske revolusjonen i 1789, mener han ligger bak den nye humanitære ånd. Og spesielt Bentham gir han æren av å være den første som med autoritet og tyngde har forsvart dyrs rettigheter.¹⁸⁶ Urettferdighet og grusomhet mot ikkemenneskelige dyr henger ifølge Salt uløselig sammen med urettferdighet og grusomhet mellom mennesker. I *Cruelties of Civilization* (1894) skriver han:

It is only by the spread of the same democratic spirit that animals can enjoy the "rights" for which even men have for so long struggled in vain. The emancipation of men from cruelty and injustice will bring with it in due course the emancipation of animals also. The two reforms are inseparably connected, and neither can be fully realized alone.¹⁸⁷

Salt problematiserer betydningen av rettigheter, og sier at han ikke tar stilling til abstrakt naturretts teori, om hvorvidt rettigheter virkelig eksisterer eller ikke. Men hvis mennesker

¹⁸³ Thomas, 295-296.

¹⁸⁴ Thomas, 185.

¹⁸⁵ Henry S. Salt, *Animals' Rights; Considered in Relation to Social Progress* [1892] (Society for Animal Rights, 1980).

¹⁸⁶ Salt, 3-5.

¹⁸⁷ Fra Thomas, 185.

besitter det, må det også gjelde andre dyr, alternativet vil være urettferdig.¹⁸⁸ Bruken av rettighetsspråket virker pragmatisk:

But, it may be argued, vague sympathy with the lower animals is one thing, and a definite recognition of their "rights" is another; what reason is there to suppose that we shall advance from the former to the latter? Just this; that every great liberation movement has proceeded exactly on these lines. Oppression and cruelty are invariable founded on a lack of imaginative sympathy; the tyrant or tormentor can have no sense of kinship with the victim of his injustice. When once the sense of affinity is awakened the knell of tyranny is sounded, and the ultimate concession of "rights" is simply a matter of time.¹⁸⁹

Salt skiller seg fra utilitaristene ved å fremheve respekt for dyrenes verdighet, deres individualitet og frihet. Han kritiserer forestillingen om at ikkemenneskelige dyr kun er summen av deres følelser, og mener at de er autonome. De har forskjellige evner og potensiale slik mennesker har, de styres ikke bare av hedonistiske drifter, men etter sin egen form for selvrealisering.¹⁹⁰ Å se på dyr som autonome aktører, som teleologiske vesener, slik Salt gjør, åpner for en annen type respekt for dem. De passer slik bedre inn i en klassisk liberalistisk rettighetstenking, som undertrykte individer. Thomas viser til lignende holdninger:

There were also hints that the rights of animals extended to something more than mere protection from physical pain. Man's stewardship of creation, as Thomas Tryon had stressed, involved 'assisting these beasts to the obtaining of all the advantages their natures are by the great, beautiful, and always beneficent creator made capable of'. They were capable of pleasures of the mind, Lord Monboddo would urge, of fellowship of the herd and affection for offspring . . . ' In the late Victorian age some humanitarians would urge the rights of animals to 'self-realization'.¹⁹¹

Salts forsvar for dyrs rettigheter får ikke gjennomslag i hans tid, men revitaliseres av dyrefrigjøringsfilosofene på 1970-tallet. Den antroposentriske og rasjonalistiske filosofien til Immanuel Kant, blir mer autoritær innen moralfilosofien.

¹⁸⁸ Salt, 1-3.

¹⁸⁹ Salt, 20-21.

¹⁹⁰ Salt, 9-10, 15-16.

¹⁹¹ Thomas, 180.

2.5.3. Fornuft og følelser

Den tyske filosofen Immanuel Kant (1724-1804) deler ikke den samme bekymringen for ikkemenneskelige dyrs lidelser, som vi finner hos de utilitaristiske moralistene. Han står i tradisjon med Aquinas og Descartes når det gjelder ikkemenneskelige dyrs moralske status. Kant er sterkt preget av den kristne antroposentrismen. Som Aquinas mener han at det er umulig å ha plikter mot "irrasjonelle skapninger"; ". . . all animals exist only as means, and not for their own sakes, in that they have no self-consciousness, whereas man is the end . . . it follows that we have no immediate duties to animals; our duties towards them are indirect duties to humanity."¹⁹² De er altså til for mennesket, de er levende ressurser og instrumenter, ikke noe mer. Deres natur er likevel analog til menneskets natur, og derfor bør de ikke mishandles. Ikke fordi de er verdt noe i seg selv, men fordi det kan brutalisere mennesket i forhold til andre mennesker.¹⁹³ Kant mener ikke at dyremishandling er galt overfor de ikkemenneskelige dyrene, men overfor mennesket. John Rawls' teori om rettferdighet (*A Theory of Justice*, 1971) er inspirert av Kant. Selv om Rawls, i kontrast til Kant, mener at mennesker har visse plikter mot andre dyr, faller de utenfor hans og Kants rettferdighetsbegrepet, fordi de ikke kvalifiseres som moralske aktører.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) kritiserer Kants antroposentrisme: "The assumption that animals are without rights, and the illusion that our treatment of them has no moral significance, is a positively outrageous example of Western crudity and barbarity. Universal compassion is the only guarantee of morality."¹⁹⁴ Schopenhauer mener at orientalske religioner er moralsk overlegne de vestlige når det gjelder dyreetikk. Den dyrefiendtlige holdningen mener han kommer av Genesis' skapelsesberetning og rasjonalismen vi finner hos Descartes, Leibniz og Wolff.

Schopenhauer kritiserer også språket for å være artssjåvinistisk. Med urett bruker vi forskjellige ord på de samme aktivitetene som mennesker og ikkemennesker utfører. For eksempel sier vi at mennesker blir gravide, mens ikkemennesker blir drektige. Ikkemennesker blir også i motsetning til mennesker betegnet som intetkjønn fremfor han eller hun. Likevel kan han selv kritiseres for artssjåvinisme, når han tross alt mener at ikkemenneskelige dyr har "lavere" bevissthet og smertefølelse enn mennesker. Schopenhauer er uklar på hva

¹⁹² Immanuel Kant. *Lectures on Ethics*, oversatt av Peter Heath, redigert av Peter Heath og J. B. Schneewind (Cambridge University Press, 1997), 212.

¹⁹³ Kant, 212.

¹⁹⁴ Fra Ryder, 57.

som direkte kreves av menneskers plikter mot andre dyr. Han påstår også at mennesker vil lide mer hvis de ikke får bruke andre dyr til kjøttproduksjon og billig arbeidskraft, enn lidelsen som sistnevnte blir offer for av denne behandlingen.¹⁹⁵

Kant og Schopenhauer eksemplifiserer to klart forskjellige etiske posisjoner. Ikke bare om hvorvidt mennesker har plikter mot andre dyr eller ikke, men også når det gjelder hva de mener er det essensielle ved moralen. Handlinger som er utført av medfølelse er ikke moralske, mener Kant, mens Schopenhauer mener det er alt moral handler om. For Kant er etiske handlinger kun dem som er utført av rasjonelle overbevisninger. De to posisjonene, finner vi også hos moderne dyrerettighetsteoretikere som jeg går inne på i neste kapittel.

Selv om Kant klart tar avstand fra at ikkemenneskelige dyr har moralsk status, mener filosofen Julian H. Franklin, at hans kategoriske imperativ er det sterkeste argumentet for at dyr har rettigheter, og at Kants antroposentriske begrensning av det er inkonsekvent. I *Animal Rights and Moral Philosophy* (2005)¹⁹⁶, gir han et kantiansk forsvar for dyrs rettigheter.

Kants kategoriske imperativ sier at prinsippet for dine handlinger må kunne gjøres til en allmenngyldig lov. Hans utgangspunktet er at (kun) mennesket er et mål i seg selv, og alltid må respekteres som det. Franklin kritiserer han for å blande subjektene for det kategoriske imperativ (de som er moralske aktører), med dets objekter (som er alle skapninger som er mål i seg selv). Dyr med bevissthet og følelser må kunne regnes som mål i seg selv, siden de er og har mål for seg selv. Franklin omskriver derfor moralloven til: “Act in such a way that you always treat sentience, whether in your self or the self of any other sentient being, never simply as a means but at the same time as an end.”¹⁹⁷ Den universelle moralloven skal være upartisk, og å begrense den til menneskeheten slik Kant gjør, blir som å begrense den til europeere eller mindre grupper, og da blir den ikke universell lengre.¹⁹⁸ Hvis vi renser den kantianske moralloven for artssjåvinisme, mener Franklin at vi får et forsvar for dyrs rettigheter, som tar avstand fra all skadevoldende utnytting av dyr.

¹⁹⁵ Arthur Schopenhauer, “Limits to the Rights of Animals”, fra *Political Theory and Animal Rights*, 134-135.

¹⁹⁶ Julian H. Franklin, *Animal Rights and Moral Philosophy* (Columbia University Press, 2005).

¹⁹⁷ Franklin, 35-36.

¹⁹⁸ Franklin, 31-52.

2.6. Oppsummering og konklusjon

Med dette kapittelet har jeg gitt en kort og begrenset, men generell innføring i historiske tanker om dyrs status, og en bakgrunn for forståelsen av den moderne debatten om dyrs moralske status og rettigheter.

Respekt for dyr har gjennom alle tider kommet til uttrykk i tabuforestillinger knyttet til drap og vold mot dem. De har blitt artikulert på forskjellige måter, som religiøse forskrifter, forestillinger om naturlige moralske lover, eller en generell aversjon mot lidelse. Når mennesker av nødvendighet eller vinning gjør seg avhengig av å utnytte og skade andre dyr, forsvinner disse tabuene. Innstiftelsen og industrialiseringen av husdyrholdet fører til at mennesker må utvikle en innsensitiv holdning til ikkemenneskelige dyr. Fra et materialistisk perspektiv er det her den artssjåvinistiske ideologi har sine røtter.

Det er en utbredt oppfatning i verdens religiøse og etiske tradisjoner at unødvendig drap og skading av dyr er galt, selv om hva som regnes for unødvendig er veldig fleksibelt. Mange religiøse tradisjoner har animistiske trekk, som oppfatter ikkemenneskelige dyr som sjeler eller spirituelle vesener som deler et åndelig slektskap med mennesket. Med utgangspunkt i forestillingen om en åndelig eller kosmisk orden, har enkelte profeter, som Buddha og Pythagoras, gått langt i å forsvare respekt og ikkevold mot alle dyr. Hos Pythagoras og Empedokles finner vi forestillinger om at dyr har rettigheter fordi de er del av den samme naturlige eller kosmiske orden som mennesket. De har forestillinger om en naturrett som inkluderer alle dyr. Deres tro på reinkarnasjon og transmigrasjon gjorde grensen mellom mennesker og andre dyr flytende. Deres lære virker inspirerende for ettertidens dissenter fra det som blir den antroposentriske normen.

Platon og Aristoteles legger grunnlaget for den antroposentriske moralen, som blir normgivende for vestens kultur. De forsvare en hierarkisk dualisme, hvor fornuft og ånd blir definert som overlegen kroppen, følelsene og naturen. Deres politiske ideologi forsvare ”de fornuftiges” herredømme over de intellektuelt mindreverdige. Aristoteles forsvare derfor at både enkelte mennesker og ikkemenneskelige dyr er naturlige slaver. Kvinner befant seg også på den mindreverdige polen. De gjør også forestillingen om værenshierarkiet, tankemodellen

hvor alle verden skapninger rangeres etter deres perfeksjonisme, sentral for den vestlige filosofi.

Denne greske forestillingen inkorporeres i kristen teologi, og passer sammen med skapelsesberetningen i *Genesis*, hvor Gud skaper de ikkemenneskelige dyrene for menneskets skyld, og etter syndefallet og syndefloden gir mennesket lov til å spise dem. Aquinas gir kristendommen en sterk antroposentrisk utforming når han nekter for at mennesket har noen som helt plikter til de andre dyrene. Begrunnelsen er at de ikke er rasjonelle, ikke har sjel, og at de er skapt av Gud for mennesket. Denne læren blir ortodoks kristendom.

Det er likevel andre elementer i religionen som forsvaret etisk behandling av dyr. Det kommer frem i gammeltestamentlige forskrifter for human behandling av husdyr, det nytestamentlige kjærlighetsbudskapet, og beretninger om at den ideelle verden skal være preget av fred mellom alle mennesker og dyr. Det ikkevoldelige samlivsideal kommer frem i fortellingen om Edens hage og i visjonen om det kommende tusenårsriket. Kristne avvikere fra den antroposentriske normen har vist til disse delene av Bibelen for å forsvare bedre behandling av dyr, og mener at mennesket skal respektere dyr fordi de er Guds skapninger. Derfor forsvaret teologen Andrew Linzey (1994) dyrs rettigheter. En sterkt teosentrisme underminerer antroposentrismen.

Moderniseringen av den vestlige verden har både positive og negative konsekvenser for de ikkemenneskelige dyrene. Den kristenplatoniske menneske/dyr dikotomien mister troverdighet, til fordel for et mer empirisk perspektiv som ser likheter mellom dem, at mennesker kan sies å ha "dyriske" trekk, og at andre dyr kan sies å ha "menneskelige" trekk. Det skjer en bevisstgjøring av hvordan disse begrepene er sosialt konstruert. Darwinismen gjør slektskapet mellom de menneskelige og de ikkemenneskelige dyrene vanskelig å fornekte.

Et annet trekk ved moderniteten som får mer negative konsekvenser for de ikkemenneskelige dyrene er at sekulariseringen og vitenskapliggjøringen skaper en reduksjon av naturen til utelukkende kvantitative og målbare størrelser. Slik blir den menneskelige vitenskapsmann det eneste subjekt, og alt annet liv nøytrale studie- og forsøksobjekter. Det kuliminerer i den kartesianske fornektelsen av de ikkemenneskelige dyrenes sjelsliv, som legitimerer alle menneskelige overgrep mot de andre dyrene. De praktiske konsekvensene av utvikling av

kapitalisme, teknologi og industrialisering fører til intensivering og brutalisering av utnyttningen av de ikkemenneskelige dyrene. Industriene som produserer kjøtt og andre animalske restprodukter, samt ofrer dem til medisinske forsøk, styres av økonomisk interesser, som ikke har noen sensitivitet for dyrenes livskvalitet og lidelser.

Økt sensitivitet for ikkemenneskelige dyr, og kritikk av tradisjonsbaserte overgrep mot dem, blir vanlig fra tidlig moderne tid og fremover, ifølge Keith Thomas. Spesielt på 1700-tallet blir sensitivitet overfor lidelse generelt, og humanitært engasjement utbredt, spesielt blant middelklassen, de utdannede og hos diktere. Jeremy Benthams utilitarisme er det filosofiske uttrykket for denne sensitiviteten. Radikalismen i kjølevannet av den franske revolusjon ble også kanalisert i forsvar for vegetarianismen og dyrs rettigheter. Materielle årsaker til de nye holdningene var urbanisering og industrialisering. Det skilte mange mennesker fra å være involvert i den direkte utnyttningen av dyr, og slakterier ble bygd for å skjerme allmennheten fra de blodige scenene. Vegetarisk mat ble også mer tilgjengelig. Først når mennesker ikke er avhengig av å drepe og skade andre dyr for å overleve, er det mulig å utvikle en moralsk bevissthet rundt behandlingen av dem.

Forsvar for dyrs rettigheter, begynner nå for første gang siden antikken, å bli gjeldende. Thomas Tryon forsvarte dem med bibelske argumenter allerede på 1600-tallet. Utilitarismen til Bentham (1783), står for en rettferdig behandling av mennesker og andre dyrs interesser. Henry Salt foregriper den moderne dyrefrigjøringsbevegelsen, og alle dens argumenter i *Animals' Rights – Considered in Relation to Social Progress* (1892). Han forsvarer at rettferdighet for dyr er en naturlig konsekvens av moralske og sosiale fremskritt, at den franske revolusjonen innstiftet ”den nye humanitære ånd”, og at dens egalitære idealer også vil kuliminere i dyrenes frigjøring.

Antroposentrismen dominerer likevel moderne etikk. Immanuel Kant (ca 1780) baserer seg på den kristne antroposentrismen når han mener at kun mennesker er mål i seg selv, og avfeier tanken at mennesker skulle ha noen som helst plikter mot andre dyr. De antroposentriske teoriene om samfunnskontrakten, stenger også ikkemenneskelige dyr utenfor det moderne rettferdighetsbegrepet, fordi de ikke blir sett på som rasjonelle aktører. Den antroposentriske rettferdighetsbegrepet med utgangspunkt i kontraktteorien kommer også frem i John Rawls *A Theory of Justice* (1971).

Det moderne forsvaret for dyrs frigjøring baserer seg på en forestilling om at mennesker deler biologisk og psykologiske slektskap med andre dyr, og at moralen derfor ikke kan ekskludere de ikkemenneskelige slektningene. Pythagoras, Empedokles, Plutark og Porphyry forsvare en slik therosentrisk moral, og så ikke noe fundamentalt skille mellom menneskets samfunn og de andre dyrenes. Rousseau (1754) og Bentham (1783) gjør det også, når de forsvare at følelser og aversjon for lidelse er det essensielle i moralen. Darwins evolusjonslære underminerte det vitenskaplige grunnlaget for den artssjåvinistiske ideologien, mener Singer (1990) og Rachels (1987). Radikale idealer om likhet og rettferdighet, blir etter den franske revolusjon våpen som brukes for å forsvare både mennesker og andre dyrs rettigheter. Liberalistisk og sosialistisk tenkning blir det moderne rammeverket for å prate om dyrs rettigheter, slik den kosmiske orden var det for animistene i antikken.

Dyrefrigjøringsbevegelsen har elementer vi kan gå langt tilbake for å finne røttene til, men det som gjør den utpreget moderne, er at den kan sies å være en forlengelse av liberale og sosiale idealer, som utfordrer diskriminering og sosial undertrykkelse. Henry Salt gir uttrykk for dette synet. Denne forlengelsen har funnet sted på grunn av at den tradisjonelle menneske/dyr dikotomien virker basert på et platonsk ideal, som ikke lenger er troverdig, i møte med zoologiske studier av både menneskelige og ikkemenneskelige dyr. Dens modernitetskritiske side står derimot for et radikalt brudd med den utelukkende instrumentelle holdningen mennesket har til resten av naturen, og som i moderne tid har eskalert til det groteske. Tingliggjøringen av ikkemenneskelige dyr har røtter tilbake til domestiseringen, til de greske rasjonalistiske filosofene, og blir gjort enda sterkere av moderne rasjonalisme og vitenskap, slik den kommer til uttrykk hos Descartes og hans arvtakere. Dens konsekvenser er utviklingen av det industrielle husdyrholdet, hvor milliarder av dyr kontinuerlig avles opp og slaktes, under forhold som er tilpasset menneskers økonomiske interesser for profitt og sparsomhet, fremfor de ikkemenneskelige dyrenes behov. Dyrefrigjøringsbevegelsens forkastelse av modernitetes degradering av dyr til ressurser, krever derfor radikale samfunnsendringer.

KAPITTEL 3. FORSVARET FOR DYRS FRIGJØRING

3.1. Animal Liberation

Peter Singer (1946-) er en verdenskjent australsk filosof og professor i bioetikk på Princeton University i USA. Hans verk har fokus på anvendt etikk, på moralske spørsmål som dyreetikk, abort, eutanasi og fattigdom. Filosofisk forsvarer han preferanse-utilitarisme, og er påvirket av Jeremy Bentham, Henry Sidgwick, R. M. Hare, og Henry Salt. For å minske mengden lidelse i verden, mener Singer at mennesker bør leve vegetarisk, gi deres økonomiske overskudd til fattige, og at rike nasjoner bør ta i mot flere flyktinger. Han har provosert flere med sitt forsvar for på abort, euthanasia og avliving av spedbarn, i gitte situasjoner. I 2004 ble han utnevnt til årets humanist, av *Council of Australian Humanist Societies*.¹⁹⁹

Animal Liberation (1975) har blitt kritisert av andre dyrefrigjøringsforsvarere for å ikke akseptere dyrs *rettigheter* i streng forstand, og å derfor ikke være radikal nok i sin fordømming av overgrep mot dem. Boken gjør begrepet *dyrs frigjøring* kjent, og innleder den moderne debatten om ikkemenneskelige dyrs moralske status og rettigheter. Dens lettilgjengelighet, filosofiske klarhet, og appell til allmennaksepterte moralske verdier, gjør den til et overbevisende forsvar for en radikal dyreetikk: *It is an appeal to basic moral principles which we all accept, and the application of these principles . . . is demanded by reasons, not emotion*.²⁰⁰ Samtidig med dens appell til filosofien, er den utformet som et manifest som vil skjære gjennom med budskapet om dyrenes frigjøring. Salget av boken steg i været på 80-tallet mens bevegelsen opplevde økt tilslutning.²⁰¹ Den bygger i stor grad videre på tankene til *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress* (1892) av Henry Salt. *Animal Liberation* spiller videre på frigjøringsideologi og anti-autoritarisme som var i vinden på 1970- tallet, og peker på likhetene mellom dyrenes og de menneskelige slavenes status:

¹⁹⁹ Bidragsytere til Wikipedia, "Peter Singer", *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, nettsiden ble besøkt 28. Mai 2006: http://en.wikipedia.org/wiki/Peter_Singer

²⁰⁰ Singer, xi.

²⁰¹ Jasper, James M. og Dorothy Nelkin, *The Animal Rights Crusade* (The Free Press, 1992), 177.

This book is about the tyranny of human animals over nonhuman animals. This tyranny has caused and today is still causing an amount of pain and suffering that can only be compared with that which resulted from the centuries of tyranny by white humans over black humans. The struggle against this tyranny is a struggle as important as any of the moral and social issues that have been fought over in recent years.²⁰²

I forordet til 1975 utgaven redegjør Singer for hva en frigjøringsbevegelse er, hva dyrefrigjøring innebærer, og dens forhold til andre frigjøringsbevegelser. En frigjøringsbevegelse er en kamp mot fordommer og vilkårlig diskriminering som forsvarer en sosial gruppes undertrykkelse av en annen. En vesentlig forskjell mellom undertrykkelse av menneskegrupper og andre arter, er at sistnevnte ikke har samme muligheten til å reise seg og gjøre organisert motstand. Deres frigjøring er derfor opp til menneskers innsats fremfor de undertryktes egen. ”I argue that there can be no reason – except the selfish desire to preserve the privileges of the exploiting group – for refusing to extend the basic principle of equality of consideration to members of other species.”²⁰³

Singer tar avstand fra beskyldninger om at mennesker som er opptatt av andre dyrs interesser og velvære er ”dyreelskere”, like lite som antirasister er ”negerelskere”, og sier at han ikke appellerer til følelser, men til fornuft, rettferdighet, upartiskhet og konsistens. ”This book is an attempt to think through, carefully and consistently, the question of how we ought to treat nonhuman animals.”²⁰⁴ Ifølge Singer kan ikke appell til følelser og sentimentalisme tas alvorlig hvis de ikke kan begrunnes med fornuftige argumenter, enten de heller til menneskers eller ikkemenneskers fordel. Når vi vurderer vårt forhold til andre dyr må vi derfor være bevisst at vi har sterke sjåvinistiske og sentimentale følelser til fordel for vår egen art, mens de samme følelsene blir undertrykt, latterliggjort og avfeid som useriøse og uvitenskaplige når de er rettet mot medlemmer av andre arter. En kritisk og rasjonell analyse av vår etikk og vårt forhold til ikkemenneskelige dyr avslører sjåvinistiske fordommer, som forsvarer grove overgrep mot individer kun fordi de ikke tilhører vår gruppe.

3.1.1. Alle dyr er likestilte i et utilitaristisk perspektiv

Første Kapittel, *All Animals Are Equal* argumenterer for hvorfor likestilling som etisk prinsipp bør utvides fra å gjelde alle mennesker til å gjelde alle dyr. Undertittelen er ”or why

²⁰² Singer, ix.

²⁰³ Singer, xiii.

²⁰⁴ Singer, xi.

the ethical principle on which human equality rests requires us to extend equal consideration to animals too”. Konklusjonen er at alle følende skapninger deler de samme grunnleggende behovene, de søker glede og vil unngå lidelse.

Singer tar utgangspunkt i den utilitaristiske teorien, som hovedaksiom sier at handlinger som skaper glede og lykke er gode, mens handlinger som skaper smerte og lidelse er onde.

Utilitarismen er en konsekvensorientert moralfilosofi fordi den mener det etiske ligger i handlingenes konsekvenser, ikke i handlingene selv. De positive eller negative konsekvensene av moralske aktørers handlinger kan ifølge denne teorien måles kvantitativt, og alle som berøres av handlingene teller. Moralske valg innebærer å beregne konsekvensene av ens handlinger. Alle berørte parter teller likt, det vil si at de har krav på like mye hensyn. Singer siterer Bentham sitt utilitaristiske egalitære prinsipp: “Each to count for one and none for more than one.”²⁰⁵ Dette virker som et radikal egalitært prinsipp, men som vi skal se senere, har det blitt kritisert for ikke å være egalitært nok. Singer mener i hvert fall at alle skapninger som har følelser er moralsk relevante, og bør tas like mye hensyn til:

If a being suffers there can be no moral justification for refusing to take that suffering into consideration... the principle of equality requires that its suffering be counted equally with the like suffering—insofar as rough comparisons can be made—of any other being.²⁰⁶

Utilitarismen sies å være aggregativ fremfor individualistisk teori, i den forstand individer ikke har noe absolutt moralsk vern, men at de skal tas med i beregningen. Å påføre andre lidelser er ondt, men siden det er alle konsekvensene av handlingene som teller, kan enkelte handlinger som fører til lidelse eller tap for noen, forsvares hvis de i en større sammenheng får gode konsekvenser som oppveier *tapet*. Det overordnede målet for utilitarismen er å redusere den samlede lidelse, og å øke den samlede glede, i verden. Men for å oppnå det, kan enkelte individers interesser ”ofres” for dette høyere målet. Slike utilitaristiske argumenter kan forsvare dyreforsøk og menneskeforsøk i medisinske sammenhenger, hvis det fører til overordnede gode konsekvenser som å forhindre mer lidelse i et større perspektiv. Singer tar derfor ikke prinsipielt avstand fra dyreforsøk, men ikke fullstendig avstand fra bruk av enkelte mennesker til medisinske forsøk heller. Det onde er lidelsen, ikke hvem som har den.

²⁰⁵ Singer, 5.

²⁰⁶ Singer, 8.

Hvilke skapninger er det som kvalifiseres som sansende og dermed har krav på respekt og rettferdig behandling? Det er uklart, vi har ikke direkte innsikt i andres indre liv, som subjekter føler vi bare våre egne emosjoner. Men Singer skriver at vi har tegn på at et annet individ lider når det skriker, gråter, flykter, trekker seg unna, vrir seg osv. Et annet tegn er om deres nervesystem ligner på menneskets. I så fall er det grunn til å tro at deres sjelsliv også ligner på menneskets. Pattedyr og fugler er tydelig følende og sansende. Disse kjennetegnene blir mer uklare jo lenger ”ned” på den evolusjonære stigen vi går. Singer og flere vitenskapsmenn han viser til, mener vi har grunn til å anta at fisk, reptiler, skalldyr og bløtdyr er følende.²⁰⁷ I så fall innebærer det en stor utvidelse av det moralske samfunn, hvor alle sansende skapninger fra mennesker til snegler har krav på like mye hensyn (selv om Singer mener mennesker generelt ”inneholder” mer å ta hensyn til enn snegler).

3.1.2. Artssjåvinisme

Når alle dyr er likestilte på grunnlag av evnen til å lide, er det å diskriminere noen, akseptere dårligere behandling av noen kun fordi de tilhører en annen gruppe, ulogisk og umoralsk. Singer definerer den artssjåvinistiske ideologien som: “Speciesism...is a prejudice or attitude of bias in favour of the interests of members of one’s species and against those of members of other species.”²⁰⁸ Vilkaørlig diskriminering av forskjellige sosiale grupper har lange tradisjoner og artssjåvinismen er en av dem:

Racists violate the principle of equality by giving greater weight to the interests of members of their own race when there is a clash between their interests and the interests of those of another race. Sexists violate the principle of equality by favouring the interests of their own sex. Similarly, speciesists allows the interests of their own species to override the greater interests of members of other species. The pattern is identical in each case. Most human beings are speciesists.²⁰⁹

Smerte er smerte, og død er død, det er onder i seg selv, for alle sansende skapninger. Alle individer er likestilt ved at de har de samme grunnleggende behovene og har derfor krav på like mye hensyn. Når vi går nærmere inn på hva denne likestillingen innebærer finner vi likevel betydningsfulle forskjeller. ”The basic principle of equality does not require equal or identical treatment; it requires equal consideration.”²¹⁰ Gruppetilhørelighet er ikke relevant,

²⁰⁷ Singer, 170-174.

²⁰⁸ Singer, 6.

²⁰⁹ Singer, 9.

²¹⁰ Singer, 2.

men psykologiske egenskaper er; ikke bare følsomhet, men også selvbevissthet. Eller selvbevisstheten kan sies å innvirke på interessenes innhold og kompleksitet.

Tilstedeværelsen eller graden av selvbevissthet er moralsk relevant når det gjelder spørsmålet om hvorvidt avliving eller drap kan forsvares. Siden selvbevisste skapninger har mer avanserte fremtidsplaner og forhåpninger om fremtiden, er døden et større tap for dem, enn for skapninger som ikke har det, eller har det i lavere grad. Alle moralsk relevante individer har krav på like mye hensyn, men det er ifølge Singer mindre å ta hensyn til i enkelte individer enn i andre. Alles interesser har krav på like mye hensyn, men noen har sterkere og mer avanserte interesser enn andre. Et normalt voksent menneske har mer utviklet selvbevissthet enn andre dyr. Pattedyr generelt har vi også grunn til å tro er mer mentalt utviklet enn virvelløse dyr. Døden for et gjennomsnittlig menneske er generelt et større tap enn døden for en gjennomsnittlig hund; menneske har mer livsinnhold å tape.

Retten til liv er derimot ikke forbeholdt mennesket som menneske. Å drepe et hvilket som helst sansende individ betyr å frata det sine fremtidige gode opplevelser. Hvis fremtiden er preget av overveiende lidelser, kan eutanasi og selvmord forsvares. Hvis fremtiden ikke er bevisst for individet har det ikke en bevisst interesse av å fortsette å leve. Døden vil for vedkommende være å frarøve det sine fremtidige opplevelser og gleder, men hvis vedkommendes død kompenseres for ved at et nytt liv skapes, kan det kanskje forsvares, ifølge Singer. Slik mener han at individer uten eller med lav selvbevissthet kan “erstattes”, med at et nytt liv skapes. Her har Singer en teoretisk mulighet til å forsvare kjøttproduksjon basert på smertefri avliving, hvis dyrene har hatt et godt liv, kan skaden ved å ta deres liv, erstattes med å sette et nytt til verden. Singer tar likevel avstand fra kjøttindustrien, inkludert “humant” husdyrhold, fordi det ikke oppfyller, og fordi han aldri tror at en slik praksis kan oppfylle kravet om respektfull behandling av dyr. ”To avoid speciesism we must allow that being who are similar in all relevant respects have a similar right to life – and mere membership in our own biological species cannot be a morally relevant criterion for this right.”²¹¹

Argumenter for menneskets overlegenhet over resten av dyrene, støtter seg ofte til at det er relevante forskjeller mellom mennesker og ikkemennesker, som menneskets språkevne og

²¹¹ Singer, 19.

selvbevissthet, som de andre dyrene påstås å mangle, eller besitte i lavere grad. Mennesker er derimot ikke en så homogen gruppe som dette synet vil ha det til. Det finnes større psykologiske og etisk relevante forskjeller mennesker imellom enn det gjør mellom dyrearter i enkelte tilfeller.” If possessing a higher degree of intelligence does not entitle one human to use another to his or her ends, how can it entitle humans to exploit nonhumans for the same purpose?”²¹² Mennesker som spedbarn, tilbakestående og senile kan være på et “lavere” mentalt nivå, enn mange andre dyr. Likevel aksepterer vi ikke å bruke disse individene til medisinske forsøk, eller å ofre dem for å produsere kjøtt. Siden de har like rettigheter som alle andre i samfunnet, bør alle individer med tilsvarende mental utrustning uavhengig av artstilhørighet ha krav på tilsvarende rettigheter. Alternativet vil være vilkårlig diskriminering, artssjåvinisme. Argumentet fra marginale tilfeller sier at: “Whatever criteria we choose, however, we will have to admit that they do not follow precisely the boundary of our own species.”²¹³ Hvis moralsk likestilling skal ha noe poeng i det hele tatt, må det at noen er annerledes på forskjellige måter respekteres og ikke nedvurderes, og det å begrense moralen til menneskeheten er like meningsløst som å begrense den til den hvite menneskerase.

3.1.3. Konsekvensene av en etisk behandling av dyr

Konsekvensene av Singers dyreetikk blir radikale, og står for avskaffing av alle samfunnsinstitusjoner som påfører dyr unødvendig lidelse og død. Det gjelder all produksjon av kjøtt, skinn og pels, de fleste former for dyreforsøk, bruk av dyr til underholdning og innesperring, og jakt og fiske. Kapittel to og tre, *Tools for Research*, og *Down on the Factory Farm*, dokumenter to eksempler på speciesisme i praksis, dyreforsøk og kjøttproduksjon, og hvordan dyrene behandles innen dem. Det er mange flere former for institusjonaliserte overgrep mot ikkemenneskelige dyr, men Singer begrenser seg til å dokumenter disse på grunn av deres enorme omfang, og for det faktum at vi alle støtter og drar fordel av disse overgrepene ved måten vi lever på. Den institusjonaliserte utnyttningen av ikkemenneskelige dyr er basert på at deres mest fundamentale behov kan ofres hvis det tjener mennesker på en eller annen måte. Et helt liv i lidelse og en brutal død for et ikkemenneskelig dyr blir akseptert hvis mennesker tjener på det på en eller annen måte, for eksempel ved deres gastronomiske preferanse for kjøtt.

²¹² Singer, 6.

²¹³ Singer, 19.

Kapittel fire, *Becoming a Vegetarian* konkluderer med at vi er forpliktet til å ta avstand fra disse smertevoldende og dødbringende praksisene, at vi derfor bør bli vegetarianere. Det er ifølge Singer den mest effektive måten å bidra til minimering av lidelse i verden: ikke bare andre dyrs lidelser, men også menneskers. Vegetarianisme er også miljø- ressurs- og energibesparende, og motarbeide fattigdom. Singer skriver at den viktigste saken for dyrefrigjøringsbevegelsen er å overbevise så mange mennesker som mulig til å bli vegetarianere. "...practically and psychologically it is impossible to be consistent in one's concern for nonhuman animals while continuing to dine in them."²¹⁴ Et "humant" husdyrhold basert på kjøttproduksjon er en umulighet, fordi det innebærer å se på ikkemenneskelige dyr som "means to our ends..."²¹⁵, en nedvurdering av deres egenverdi. Den praksisen fører uunngåelig til lidelse og systematisk tilsidesetting av ikkemenneskelige dyrs interesser. Derfor mener Singer boikott av alle animalske produkter som kommer fra dyreindustriene bør etterstrebes (veganisme).

3.2. The Case for Animal Rights

Tom Regan (1938-) er en amerikansk filosof og professor på North Carolina State University. Han har skrevet om etikk, rettigheter og Gandhi, og er den mest sentrale forsvarer for at dyr har rettigheter. Regan forsvarer en egalitær rettighetsetikk hvor alle livs-subjekter har ukrenkelig egenverdi. I 1986 fikk han *Farm Animal Reform Movement* sin pris: *Mahatma Gandhi Award for Outstanding Contributions to the Animal Rights Movement*.²¹⁶

Regan skriver i forordet til *The Case for Animal Rights* at han vil gi et filosofisk fundament for dyrerettighetsbevegelsen og bidra til dens utbredelse; han henvender seg til det filosofiske miljø og til alle andre med interesse for etisk behandling av dyr. Regan sin bok gir en mer omfattende og teknisk filosofiske behandling av ikkemenneskelige dyrs moralske status enn *Animal Liberation*. Som Singer liker han ikke beskyldningene om at mennesker som engasjerer seg for ikkemenneskelige dyrs interesser er sentimentale og emosjonelle, og insisterer på at

²¹⁴ Singer, 159.

²¹⁵ Singer, 234.

²¹⁶ Fra nettsiden, "[An American Philosopher: The Career of Tom Regan](http://www.lib.ncsu.edu/exhibits/regan/)", under *NCSU Libraries*, besøkt 29.05.06: <http://www.lib.ncsu.edu/exhibits/regan/>

dyreetikken må være et resultat av en nøye rasjonell etterforskning.²¹⁷ Og en rasjonell moral kan ikke, konkluderer han med, forsvare artssjåvinisme.

Regan forsvarer i boken dyrs rettigheter og frigjøring med utgangspunkt i en individualistisk rettighetsetikk. Individets rettigheter er ifølge dette synet ukrenkelige, uavhengig om det er et menneske eller ikke. Alle skapninger som er har bevissthet og mentalitet mener han har egenverdi og rettigheter, det gjelder både mennesker og ikkemennesker. Og alle skapninger med egenverdi har det i like stor grad. Regan kritiserer Singer sin utilitarisme for å gi et dårlig forsvar for individers interesser, siden den kan akseptere utnytting av noen hvis det får overordnede positive konsekvenser. Å ofre enkeltes velferd fordi flertallet vil tjene på det er uforsvarlig ifølge den individualistiske rettighetsetikken.

3.2.1. Alle livs-subjekter har krav på respekt

Regan tar utgangspunkt i et kriterium han definerer som *subject-of-a-life*. Alle skapninger som er livs-subjekter er bevisste og sansende skapninger som har rettigheter og krav på respekt. De har ikke bare en biologi, men også en biografi; de er ikke bare noe, men noen. Vi har grunn til å anta at de er i besittelse av persepsjoner, hukommelse, begjær, trosforestillinger, selvbevissthet, intensjoner, fornemmelse for fremtiden, psykofysisk identitet over tid, emosjoner og sanselighet. Dyrene som er livs-subjekter har preferanse-autonomi, og derfor velferd. Alle livs-subjekter har kompliserte biologiske, sosiale, og psykologiske interesser og behov. Å påføre dyr skade vil si å fremkalle smerte i dem, å hindre dem i å få tilfredstilt sine behov, deres livsutfoldelse, og å drepe dem.²¹⁸

De fleste mennesker og mange ikkemennesker mener Regan kvalifiseres som livs-subjekter. Det gjelder hvert fall alle normale pattedyr over et år.²¹⁹ Om andre dyr også gjør det, tror han, men lar det stå som et åpent spørsmål. Et livs-subjekt er en tilstrekkelig grunn for å være rettighetsinnehaver, om det er en nødvendig grunn lar han også stå som et åpent spørsmål. Han tar utgangspunkt i disse kriteriene fordi de er mindre kontroversielle, og mener det er gode vitenskaplige bevis for disse individenes mentalitet. *The Case for Animal Rights* argumenterer for at mange ikkemenneskelige dyr kvalifiseres som livs-subjekter og

²¹⁷ Regan, xii.

²¹⁸ Regan, 81, 116- 117, 243.

²¹⁹ Regan, 81.

rettighetsinnehavere, og at alle livs-subjekter har ukrenkelige rettigheter. Tvilen ved de åpne spørsmålene han ikke går inn på, mener han bør komme vedkommende skapninger til gode.²²⁰

3.2.2. Dyr har mentalitet og derfor velferd og rettigheter

I første kapittel, *Animal Awareness*, går Regan inn på Rene Descartes' fornektelse av ikkemenneskelige dyrs bevissthet og følelser, og tilbakeviser den. Han viser til at La Metrie kommer frem til at den mekaniske forklaringen også passer på mennesker. Ifølge La Metrie er det ingen grunn til å anta at mennesker besitter sjel eller bevissthet, uavhengig av de mekaniske refleksene. Descartes svarer han med å si at menneskets språk gir oss grunn til å tro at det har bevissthet, og at andre dyr mangler begge egenskaper. Han viser også til den kristne læren om at mennesket er den eneste skapning med sjel.

Regan mener darwinismens lære om evolusjon er mer troverdig enn den kartesianske dualismen, og at det er utrolig at bevissthet er begrenset til menneskearten. Det blir meningsløst å nekte for eksistensen av det indre liv, bare fordi det ikke kan empirisk måles og veies, det kan heller ikke gjøres med menneskers indre liv, slik La Metrie poengterer. For hver og enkelt av oss er det indre liv reelt. Regan mener det ikke er grunn til å tro at menneskets språk er en forutsetning for bevissthet, og mener at språk muligens kan tilskrives ikkemenneskelige dyr selv om det ikke er som menneskets. Hans kumulative argument for at dyr har bevissthet og mentalitet har fem punkter: 1. Å tilskriver dyr bevissthet er forenelig med det fornuftige verdensbilde. 2. Å tilskrive dyr bevissthet er forenelig med den vanlige språkbruk. 3. Å tilskrive dyr bevissthet impliserer ikke at dyr har udødelige immaterielle sjeler, og kan derfor forsvares uavhengig av religiøse overbevisninger om livet etter døde. 4. Å tilskrive dyr bevissthet er forenelig med deres observerbare atferd. 5. En evolusjonistisk forståelse av bevisstheten gir en teoretisk grunn til å anta bevissthet i forskjellige dyrearter.²²¹

Regan konkluderer med at ikke bare antropomorfismen, men også menneskesjåvinismen, er en fallgrube for en rasjonell og vitenskaplig forståelse av dyrs atferd. Beskyldninger om antropomorfisme kan rettes når mennesker tilskriver ikkemenneskelige dyr menneskelige egenskaper det ikke er grunn til å anta at de har. Beskyldninger om menneskesjåvinisme kan rettes når psykologiske egenskaper som passer både på menneskers og ikkemenneskers atferd, kun blir forbeholdt mennesker. Spesielt når det er snakk om egenskaper som mennesker ser

²²⁰ Regan, 28- 30.

²²¹ Regan, 28- 29, 34- 35.

på som moralsk relevante, viktige, og beundringsverdige.²²² Regan sitt kumulative argument for dyrs bevissthet og mentalitet påstår at det er irrasjonelt og menneskesjåvinistisk å begrense disse egenskapene til menneskearten. Å forklare ikkemenneskelige dyrs atferd med at deres handlinger er mekaniske reaksjoner på forskjellige former for stimuli, mens menneskers atferd blir forklart med at deres handlinger er utrykke for intensjoner ut i fra bestemte trosforestillinger, er tilsvarende menneskesjåvinistisk.²²³ Å *a priori* forutsette at ikkemenneskelige dyr er enkle og tinglige, mens mennesker har en mer utviklet bevissthet og mentalitet er uvitenskaplig og menneskesjåvinistisk.

Siden ikkemenneskelige dyr har bevissthet og mentalitet har de velferd. Dyrs velferd er avhengig av hvorvidt de får tilfredstilt sine forskjellige interesser og behov. Dyr har bra velferd når : "(1) they pursue and obtain what they prefer, (2) they take satisfaction in pursuing and getting what they prefer, and (3) what they pursue and obtain is in their interests."²²⁴ Dette er det generelle kriteriet for velferd, og det er det samme for menneskelige som ikkemenneskelige dyr. Skader på individers velferd er påført med vold eller et resultat av deprivasjon. Det største onde for alle dyr er døden. Det er utslukningen av alle muligheter for gode opplevelser.

Det kan derimot være forskjell på et individ sine interesser og det som er i et individ sine interesser. Vi kan begrense og forhindre førstnevnte hvis det tjener sistnevnte. For eksempel kan en hund eller et barn være interessert i å leke på en motorvei, noe som gir en stor sannsynlighet for å bli påkjørt og drept, noe som ikke er i deres interesser. Derfor er paternalistiske inngrep i individers atferd forsvarlig, når de utsetter seg for alvorlige farer fordi de ikke vet bedre. Paternalisme overfor ikkemenneskelige dyr som lever sammen med mennesker er ofte nødvendig. Eutanasi eller barmhjertighetsdrap er en form for paternalisme. Og handlingen kvalifiseres kun som dette hvis motivasjonen er overbevisningen om at døden er i vedkommendes interesse, for eksempel på grunn av sterke smerter som gjør resten av livet overveiende lidelsesfullt. Avliving av ikkemenneskelige dyr kalles ofte for eutanasi selv om det ikke er det. Eutanasi er i den lidendes egne interesser. Hvis motivasjonen ikke er det som er i dyrets interesser, men i dem som har ansvaret for det sine interesser, er det ikke eutanasi,

²²² Regan, 30- 31.

²²³ Regan, 78- 81.

²²⁴ Regan, 93.

men regelrett drap.²²⁵ Det er generelt en lav terskel for å avlive ikkemenneskelige dyr, hvis de blir litt syke, dårlige, og skrøpelige. Det er en veldig høy terskel, hvis det ikke er helt uaktuelt for å avlive mennesker med ekstreme smerter og ekstrem lav livskvalitet. Motivasjonen for dette er menneskesjåvinistisk, og både mennesker og ikkemennesker skades unødvendig av denne diskriminerende praksisen i forhold til eutanasi.

3.2.3. Kravene til en rasjonell etikk

I kapittel fire går Regan over til spørsmålet om hvordan vi bør tenke om etikk, hvordan vi bør vurdere etiske problemer og komme frem til hva som er etisk obligatorisk, rett, og galt, og hvordan vi best kan velge mellom etiske teorier. Han oppgir seks forhold som er nødvendige for å gi ideelle moralske dommer: konseptuell klarhet, relevant informasjon, rasjonalitet og logikk, upartiskhet, følelsesmessig distanse (*coolness*), altså at du tenker klart og fornuftig fremfor å være beveget av følelser, og holdbare og korrekte moralske prinsipper. Regan mener fem kriterier er viktige for å rasjonelt kunne velge mellom etiske teorier: 1) konsistens, 2) tilstrekkelig omfang, 3) presisjon, 4) konformitet med våres intuisjoner, og 5) enkelhet. Med de kriteriene går han inn på forskjellige etiske teorier, ser på hvordan de stiller seg til dyrs moralske status, og vurderer deres holdbarhet. Han behandler konsekvensorienterte teorier som etisk egoisme, kontraktsteori og utilitarisme, og ikke-konsekvensorienterte (også kalt deontologiske) teorier som kantianismen og rettighetsteorien. Det er sistnevnte Regan mener gir den beste moralske beskyttelse av mennesker og andre dyr.

Teoriene kan deles inne i direkte og indirekte pliktteorier, ettersom de mener moralske aktører har direkte eller indirekte plikter mot ikkemenneskelige dyr. Å ha indirekte plikter mot dyr betyr at pliktene egentlig er rettet mot noen andre, som menneskeheten eller Gud. Det er på vegne av menneskeheten – fordi mennesker liker å se at andre dyr blir behandlet bra og misliker å se at de blir behandlet grusomt – eller på vegne av Gud – fordi de er hans skapninger og mennesker skal respektere skapelsen – pliktene er der. Et vanlig argument for at mennesker ikke har direkte plikter mot andre dyr er at de selv ikke er moralske aktører. Dette synet forsvarer blant annet Jan Narveson, John Rawls og Immanuel Kant. Ifølge den tanken står alle mennesker som ikke er moralske aktører, som barn, tilbakestående og senile utenfor den moralske sfæren, hvis det er konsekvent. Å mene at vi har plikter mot disse, men ikke andre individene, kun fordi førstnevnte er mennesker og sistnevnte ikke, er vilkårlig.

²²⁵ Regan, 116- 120.

Regan mener at når disse teoriene kommer med ad hoc løsninger for hvordan marginale mennesker skal beskyttes, men ikke vil akseptere den samme beskyttelsen av andre dyr på tilsvarende mentalt nivå, må de forkastes på grunn av menneskesjåvinisme.

Regan argumenter for at moralske aktører har direkte plikter både mot andre moralske aktører og moralske objekter, fordi begge grupper har velferd og kan derfor skades på samme måte. ”The harm principle” gjelder begge grupper: ”This principle states that we have a direct prima facie duty not to harm individuals”.²²⁶ At plikten er prima facie betyr at den ikke er absolutt og kan overkjøres i enkelte tilfeller, som i selvforsvar.

To teorier om direkte plikter mot dyr kritiseres også. Det er det han kaller ”the cruelty-kindness view” og handlingsutilitarismen. Førstnevnte er uttrykk for en vanlig og vag overbevisning om at vi har plikt til å være snille mot dyr og ikke grusomme. Slike appeller er vanlige fra organisasjoner som jobber med dyrevern. Hva som er snilt og hva som er grusomhet er ikke klart. Det forutsettes at rett motivasjon fra den moralske aktøren er avgjørende for om handlingen er rett. Det er feil. Mennesker kan utsette andre dyr for skade selv om det ikke er bevisst, og selv om de ser på seg selv som snille.”How one feels about what one does is logically distinct from the moral assessment of what one does.”²²⁷

Handlingsutilitarismen mener som nevnt at det er handlingers konsekvenser som avgjør deres moralske status. Det er Singers posisjon. Det er den samlede sum av gleder balansert om mot den samlede sum av lidelser som avgjør om handlinger er rett eller gal. Dens egalitarisme, at alle skal teller som en, og ingen mer enn en, virker rettferdig, og unngår derfor i utgangspunktet fordommer som sexisme, rasisme og artssjåvinisme. Men den kan akseptere det å påføre skade på individer, selv om det gjøres med all forsiktighet og ”humanitet”, når det fører til overordnede positive konsekvenser for flertallet. Dens likhetsprinsipp er pre-distributivt, altså forenelig med: ”...treating individuals radically differently when it comes to deciding how to bring about the best aggregate balance of good and evil, which is a distributive concern.”²²⁸ Regan kritiserer Singer:

... despise his powerful denunciations of speciesism (and sexism and racism), his position could sanction recognizable versions of these prejudices. It is not enough to

²²⁶ Regan, 187.

²²⁷ Regan, 198.

²²⁸ Regan, 230.

count the equal interests of, say pigs and children equally, if we are to avoid speciesism; it is also essential that we treat both fairly after we have done this, something that is not guaranteed merely by respecting the equality principle.²²⁹

3.2.4. Det egalitære rettferdighetsprinsipp

I kapittel syv, går Regan inn på det formelle likhetsprinsipp. Det sier at alle moralsk relevante individer skal få det de har krav på. Det er viktig innen etiske teori, men tolkningen av det er forskjellig. Regan skiller mellom en perfeksjonistisk, utilitaristisk og individualistisk tolkning, forkaster de to første og forsvarer sistnevnte. Perfeksjonismen mener hva individet har krav på er avhengig av hva slags dyder det besitter, for eksempel intellektuelle eller kunstneriske ferdigheter. Konsekvensene kan føre til stor forskjellsbehandling, mellom dem som besitter de utvalgte kvalitetene, og dem som mangler dem. Aristoteles og Friedrich Nietzsche forsvarer perfeksjonistiske teorier, og førstnevntes forsvar for slaveriet og for at enkelte mennesker er slaver av natur er kjent. Nietzsche forsvarer også de sterke herremenneskenes rett på bekostning av menneskene med slavementalitet. Perfeksjonismen kan forsvare sosial og politisk diskriminering som slaveri og kastesystem fordi de under privilegerte menes å få det de fortjener på grunn av manglende dyder. Regan forkaster perfeksjonismen som urettferdig, og fordi den går imot våre intuisjoner. Individers velferd er viktig for dem uavhengig av om de besitter de dydige egenskapene eller ikke, og det er ikke nødvendigvis deres feil at de mangler dem.²³⁰ Den utilitaristiske tolkningen av det formelle likhetsprinsipp blir også forkastet. Det handler som nevnt om at alles interesser skal tas like mye hensyn til i utgangspunktet, men når det er gjort kan enkeltes interesser bli overkjørt fordi det tjener flertallet.

Versjonen av det formelle likhetsprinsipp som Regan forsvarer er prinsippet om at alle relevante individer har iboende eller medfødt verdi. Det er uavhengig av verdier knyttet til deres opplevelser, hvorvidt deres liv er behagelige eller ikke. Utilitarismen tillegger ikke individer en slik medfødt egenverdi, men kun verdi som er knyttet til deres livsinnhold, i forhold til gleder og lidelser. Regan mener alle relevante individer som har iboende verdi, besitter det likt, fremfor i varierende grad, slik perfeksjonismen vil forsvare (avhengig av hvor kultiverte deres intellektuelle og kunstneriske kvaliteter er). Individer som har iboende verdi er alle som er livs-subjekter. Det gjelder både moralske aktører og objekter. Det kan også være at andre skapninger enn livs-subjekter har iboende verdi. Som jeg har nevnt mener han

²²⁹ Regan, 231.

²³⁰ Regan, 234.

at det er et åpent spørsmål. Alle med iboende verdi har krav på respekt; respektprinsippet sier at: "We are to treat those individuals who have inherent value in ways that respect their inherent value."²³¹ Fra dette prinsippet avledes skadeprinsippet:

... (1) those individuals who satisfy the subject-of-a-life criterion are individuals who are intelligibly and nonarbitrarily viewed as meriting respect because they are intelligibly and nonarbitrarily viewed as possessing inherent value, and that (2) as subject-of-a-life, all have an experimental welfare. Prima facie, therefore, we fail to show respect for these individuals when we do anything that harms them.²³²

Respektprinsippet sier at moralske aktører har en plikt til rettferdig behandling av alle individer med egenverdi. Individer med egenverdi har et legitimt krav på, og derfor rett til å bli tatt hensyn til. De besitter derfor fundamentale rettigheter. Det betyr at:

... (1) they possess certain rights independent of anyone's voluntary acts, either their own or those of others, and independently of the position they happen to occupy in any given institutional arrangement; (2) these rights are universal – that is, they are possessed by relevantly similar individuals, independently of those considerations mentioned in (1); and (3) all who possess these rights possess them equally.²³³

3.2.5. Konsekvensene av en etisk behandling av dyr

Kapittel ni, *Implications of the Rights view*, konkluderer med at mange av vårt samfunns praksiser i forhold til ikkemenneskelige dyr er urettferdige, umoralske og unødvendige. Utnytting av husdyr innebærer å behandle dem som fornybare ressurser, fremfor å respektere deres egenverdis ukrenkelighet. Selv om husdyrholdet er "humant", innebærer det å sette menneskers interesser over de andre dyrenes, og det innebærer å skade dyr ved deprivasjon og drap. "The rights view will not be satisfied with anything less than the total dissolution of the animal industry as we know it."²³⁴ Kjøttspising er unødvendig for mennesker, og forutsetter nødvendigvis drap av individer med egenverdi. Mennesker har derfor en moralsk forpliktelse til å bli vegetarianer: "The individual is right to withhold support from institutions that violate the rights of others..."²³⁵ Dyrerettighetsteorien tar også avstand fra jakt, fangst, bruk av dyr til underholdning og alt dyreforsøk.

²³¹ Regan, 248.

²³² Regan, 264-265.

²³³ Regan, 327.

²³⁴ Regan, 395.

²³⁵ Regan, 394.

3.3. Feminists for Animal Rights

Feminister har også gitt sin støtte til dyrefrigjøringsaken. Organisasjonen *Feminists for Animal Rights* (FAR) ble stiftet i 1982 av Marti Kheel, for å få frem et annet perspektiv på dyrefrigjøring enn det vi finner hos Regan og Singer. Det er en økofeministisk organisasjon som har fokus på at kvinner og ikkemenneskelige dyr deler den undertrykte status i det patriarkalske samfunn. Deres frigjøring bør derfor også forstås i sammenheng. Det er ingen stor organisasjon, men et eksempel på forening mellom feminisme og dyrefrigjøring. Feministiske teoretikere som jeg skal gå inn på mener feminismen kan berike dyrefrigjøringsfilosofien og overvinne mangler i Regan og Singer sin filosofi.

3.3.1. Undertrykkelsen av kvinnen og naturen henger sammen

I "The Liberation of Nature: A Circular Affair"²³⁶ av Marti Kheel kritiserer hun den hierarkisk-dualistisk tenkning som preger den vestlige filosofi og som utgjør patriarkatets ideologi. Som jeg viste i andre kapittel, ble den forsvart av Platon og Aristoteles, og gjort sentral i kristendommen. Dualismen handler om en dikotomi mellom to poler eller sfærer, mellom motsetninger som: "subjekt og objekt", "ånd og materie", "sjel og kropp", "fornuft og følelser", "mann og kvinne", "mennesket og dyr" og "kultur og natur." Forestillingen er basert på at den første verdisfæren, som inneholder "fornuft", "sjel", og "mennesket", er mannlig og dominerende, mens den andre, som inneholder "følelser", "kropp" og "dyr", er kvinnelig og passiv. Ifølge den tankegangen skal fornuften kontrollere følelsene, sjelen kontrollere kroppen, menn kontrollere kvinner, mennesker kontrollere/dominere andre dyr, og kulturen kontrollere/dominere naturen. Ideologien legitimerer herredømme ved sin hierarkisk-dualistiske forestilling om at enkelte er overlegne og egnet til å styre over andre, mens andre er naturlig underlegne og må bli styrt over. Devaluering og utnytting av både kvinner, ikkemenneskelige dyr, og andre underlegne, blir forsvart ved at de er plassert på den mindreverdige polen. Artssjåvinisme og sexisme er patriarkalske ideologier som griper inn i, og forsterker hverandre:

In patriarchal society women and animals are... raped, beaten, hated, enslaved as pets exploited as wives, sold for money, used for entertainment, cheap labour, sex experiments... In patriarchal society women and animals are considered... inferior,

²³⁶ Marti Kheel, "The Liberation of Nature: A Circular Affair", i *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, utg Carol J. Adams og Josephine Donovan (New York, 1996), 17-33, 17- 18.

"cute," childish, uncontrollable, emotional, impulsive, instinctive, irrational, evil, property, objects...²³⁷

*The Sexual Politics of Meat – A Feminist-Vegetarian Critical Theory*²³⁸ er en klassiker i studiet av sammenhengen mellom disse ideologiene. Forfatter Carol J. Adams har skrevet mange bøker om feminisme, vegetarianisme og dyrerettigheter. I *The Sexual Politics of Meat* ser hun på sammenhengene mellom patriarkalske verdier, kjøttspising og kvinneundertrykkelse, på hvordan patriarkatet utnytter kvinner og ikkemenneskelige dyr ved å bruke dem som "kjøtt". "Meat is a symbol of patriarchy."²³⁹ Både voldtekt, pornografi og kjøttspising handler om overgrep som blir utført for å tilfredstille menneskers gastronomiske eller seksuelle begjær. Jegere bruker ofte å omtale sitt byttedyr som hunkjønn, og menns "jakt" på kvinner blir også omtalt med referanse til den voldelige jakten. Både dominering av kvinner og kjøttspising blir definert som ideelle mannlige aktiviteter. En sentral patriarkalsk myten er at menn trenger kjøtt for å bli sterk, og for å realisere sin mandighet. Vegetarmat blir derimot sett på som "kvinnemat". Kjøtt blir gjort til et symbol på styrke og virilitet, mens ordet *grønnsak* blir brukt til å betegne mentalt tilbakestående mennesker.

Fra økofeminismens perspektiv handler undertrykkelsen av ikkemenneskelige dyr og kvinner, om et mannlig verdisystem sin undertrykkelse av et kvinnelig verdisystem. Det innebærer også rasjonalitetens undertrykkelse av følelser. Filosofien er dominert av en mannlig partiskhet for rasjonalitet, på bekostning av følelser og intuisjon. Det gjelder også filosofien til Regan og Singer. Selv om de står for dyrs frigjøring (og kvinners) så gjør de det innen en patriarkalsk kontekst, som økofeminister mener har skyld i undertrykkelsen og som de vil bryte med.

3.3.2. Omsorg og sympati som etikk

Tekstsamlingen *Beyond Animal Rights – A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals* (1996)²⁴⁰ inneholder forskjellige bidrag med økofeministiske og omsorgsorienterte perspektiver på dyrefrigjøring. Initiativet til den ble tatt av Bayta Baumann, president for FAR, fordi hun mente det filosofiske forsvaret for dyrefrigjøring var preget av en

²³⁷ "Animal Advocacy is A Feminist Issue", fra *Feminists for Animal Rights* sin nettside, besøkt 12.05.06: <http://www.farinc.org/about.html>

²³⁸ Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat – A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (Continuum, 1991).

²³⁹ Adams, 37.

²⁴⁰ Adams, Carol J. og Josephine Donovan (red.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals* (Continuum, 1996).

hyperrasjonalistisk og abstrakt tankegang, og at et mer ”kvinnelig” perspektiv, som omsorgsetikken kan tilby, vil være bedre egnet.²⁴¹

I stor grad er den kritisk til Regan og Singer sin filosofi, men det mer på grunn av en generell misnøye med rasjonalistisk filosofi, enn på grunn av forsvaret for ikkemenneskelige dyrs frigjøring. Boken tar utgangspunkt i en debatt innen feministisk filosofi om forholdet mellom rettigheter og rasjonalitet, og omsorg og følelser innen etikken. *In a Different Voice* (1982) av Carol Gilligan innleder denne debatten. Her viser Gilligan at kvinner og menns moralkonsept er forskjellig; omsorg, forpliktelser, sammenhenger og nærhet preger den kvinnelige moral, mens autonomi, rettigheter og regler preger menns. Det henger sammen med deres sosiale roller, hvor kvinnens sfære har vært begrenset til familie og fostring, som mødre, koner og pleiere, mens menn har virket i det politiske liv hvor abstrakte forestillinger om lover, regler, rettigheter og plikter står i sentrum.²⁴² Gilligan og forsvarere av omsorgsetikken mener den kan være bedre egnet på en rekke område, fremfor rettighetsetikken. De forsvarer en oppvurdering av ”kvinnelig” verdier og egenskaper.

I *The Thee Generation* (1991) kritiserer Tom Regan omsorgsetikken for å ville forkaste fornuften, og mener den ikke kan universaliseres. Menneskers sympati er begrenset til deres nærmeste. En etikk basert på omsorg vil derfor lett bare forsterke den eksisterende likegyldighet for *de andre*. Han mener det kun er logikk som kan utvide den moralske sirkel, gjennomskue fordommer og utfordre urettferdige former for diskriminering og undertrykkelse.²⁴³

I introduksjonen til *Beyond Animal Rights* oppgis det fire grunner til at den rasjonalistiske dyrerettighetsposisjonen er problematisk: 1) Den forutsetter en antagelse om likhet mellom mennesker og andre dyr som ignorerer forskjellene. 2) Den tar utgangspunkt i en ontologi hvor samfunnet består av likestilte autonome aktører. Ikkemenneskelige dyr, spesielt de domestiserte er derimot helt avhengig av mennesker. Derfor passer en etikk som tar hensyn til ulikhetene bedre. 3) Den devaluerer, undertrykker og fornekte betydningen av følelser innen etikken. Det kan undergrave saken fordi en årsak til dyremishandling er at mennesker er

²⁴¹ Adams og Donovan, 11.

²⁴² Adams og Donovan, 11- 16.

²⁴³ Josephine Donovan, “Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals”, i *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, utg. Carol J. Adams og Josephine Donovan (New York, 1996), 147-169, 157.

blokkert for empati med andre dyr. 4) Den tar utgangspunkt i universelle lover. Mange etiske situasjoner krever at vi tar hensyn til partikulære og kontekstuelle hensyn, slik at den etiske handling kanskje ikke kan universaliseres og kvantifiseres.²⁴⁴

Noen av innvendingene mot rettighetsetikken kan tolkes som en forsakelse av idealet om etisk likestilling. I så fall ligger de utenfor dyrefrigjøringsprosjektet, slik jeg har definert det, og rammes av Regan sin nevnte kritikk. Men flere av økofeminismens og omsorgsetikkens teoretikere er klar i sin motstand mot det hierarkisk-dualistisk verdisystem, som blant annet innebærer å sette *mennesket* over *dyret*, foretrekker gjensidighet og samarbeid fremfor hierarkisk dominans, og vektlegger innlevelse og sympati med *den andre*. En omsorgsbasert etikk kan ta etisk likestilling som utgangspunkt, eller den kan ta utgangspunkt i at det er forskjellige grader av moralsk status, hvor ikkemenneskelige dyr får en lavere status enn menneskelige. Omsorgen kan prøves universaliseres eller den kan være partisk, til enkeltes fordel og på andres bekostning. Når det gjelder feminismen hadde de færreste akseptert at ”større omsorg” fra menneskes side hadde vært nok, fremfor en forandring av samfunnsforholdene som avskaffer menns herredømme og kontroll over kvinner. På samme måten er ikkemenneskelige dyr fra et dyrefrigjøringsperspektiv systematisk undertrykt, og deres frigjøring må derfor innebære en systematisk forkastelse av den menneskesjåvinistiske ideologien og praksisen. Til det trengs det kritiske intellektuelle analyser i tillegg til sympati for dyrene.

I ”Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals” (1994), ser litteraturviter Josephine Donovan på muligheten til en etisk posisjon basert på sympati. Det er en mulighet som Regan og Singer utenlukker i sine teorier, hvor følelser skal legges til side, og logisk-rasjonell tenkning skal være autoritativ. Holdninger og følelser blir stemplet som useriøse og irrelevante innen etikken hvis de ikke kan gis en logisk-rasjonell begrunnelse. Denne holdningen mener Donovan viser en mannlig partiskhet for rasjonalitet, som preger mye moralfilosofi. Den baserer seg på: ”...the construction of abstract universals that elide not just the personal, the contextual, and the emotional, but also the political components of an ethical issue.”²⁴⁵ Donovan argumenterer mot Kant og Regan sine forestillinger om at en etikk basert på sympati og medfølelse er ustabil, ikke kan universaliseres og ikke kan være upartisk og rettferdig.

²⁴⁴ Adams og Donovan, 14- 15.

²⁴⁵ Donovan, 147.

Donovan viser til tradisjoner for å begrunne etikken i både følelser og fornuft. Immanuel Kant formulerte den rasjonelle rettighetsbaserte etikken som har blitt dominerende. Han definerte også moralske handlinger som dem som var uttrykk for fornuftsbaserte overbevisninger om ens plikt, og ikke dem som var resultat av medfølelse med *den andre*. Hun viser til en alternativ tradisjon, som fremhever medfølelse som det sentrale, i den finner vi David Hume, Arthur Schopenhauer, Martin Buber, Edmund Husserl, Iris Murdoch og fenomenologer som Max Scheler og Edith Stein. I *The Descent of Man* (1871) gir også Darwin et biologisk forsvar for betydninger av altruisme, som han mener i de høyerestående pattedyr har utviklet seg til å kunne inkludere andre individer og grupper enn bare ens egen slekt. Gjennom naturlig seleksjon har utviklingen av altruistiske følelser, vist seg fordelaktig for slektens overlevelse.²⁴⁶

Videre viser Donovan til sympati-teoretikeres forståelse av sympatiens natur. Teoretikere som Philip Mercer i *Sympathy and Ethics* (1972), H. B. Acton i ”The Ethical Importance of Sympathy” (1955), og fenomenologene Edmund Husserl og Max Scheler mener sympati ikke bare er en emosjonell, men også en komplisert intellektuell virksomhet. Max Scheler sitt verk *The Nature of Sympathy* (1913) er det mest inngående studiet av fenomenet. Sympati er for Scheler ikke sentimentalt eller irrasjonelt, men en evne som kan brukes systematisk til å få kunnskap (*Verstehen* eller forståelse) om *den andres* væren. Det er en kognitiv øvelse i innlevelse, og aktiv bruk av forstillingsevnen. Det er en evne til å tilegne seg kunnskap eller forståelse som han foreslår som et alternativ til kartesianismens objektifiserende metode. Scheler mener det er en evne som alle kan og bør utvikle, og at det burde ha en sentral plass innen utdanningssystemet. Kvinner er ifølge han mer tilbøyelig for den, men alle har mulighet til å utvikle den. Den sympatiske forståelse er ikke bare egnet for mennesker, men også rettet mot andre dyr. Vi kan lære å forstå andre dyr ved å studere deres observerbare atferd, uttrykksformer og sinnstilstander. Alle naturvesener har en egen ”grammatikk” vi kan dekode ved å bruke denne empatiske/sympatiske og innlevende metoden. Scheler nevner St. Frans av Assisi som et eksempel på en utøver av sympatisk forståelse i forhold til naturen.²⁴⁷ Donovan er enig med sympati-teoretikerene i at sympati ikke er en flyktig og ukontrollerbar følelse:

²⁴⁶ Donovan, 148, 155.

²⁴⁷ Donovan, 149-151.

All of these theorists are saying in answer to Kantian charges that sympathy is irrational that, on the contrary, it involves an exercise of the moral imagination, an intense attentiveness to another's reality, which requires strong powers of observation and concentration, as well as faculties of evaluation and judgment. It is a matter of trying to fairly see another's world, to understand what another's experience is. It is a cognitive as well as emotional exercise.²⁴⁸

Ifølge dette synet er sympati grunnleggende for alle moralske teorier og forestillinger, som rettferdighet: "...sympathy precedes justice. Such precedence obtains ontogenetically, some claim; logically, others claim; and metaphysically, yet others contend."²⁴⁹

Rettferdighetsidealet som sier at vi skal behandle alle like, kan bare gjelde skapninger som vi kan sympatisere med ifølge Mercer og Acton. For at vi skal kunne sympatisere med dem, og for at de skal kunne omfattes av et rettferdighetsideal, er det en forutsetning at de er følende og sansende skapninger. Vår egne erfaringer med lidelse gjør oss bevisst lidelse generelt. Vi kjenner igjen våre egne følelser i andre dyr som reagerer på samme eller lignende måte i forhold til lidelse. Av disse grunnene mener Donovan at en etikk basert på sympati godt kan universaliseres og fungere rettferdig.²⁵⁰ En sympati- eller omsorgsbasert etikk "need not- indeed must not- lose sight of the political context in which our moral awareness develops and our moral actions take place."²⁵¹ Den politiske konteksten fra dyrefrigjøringsperspektivet er artssjåvinismen.

The animal defence movement need no longer rely solely on abstract utilitarian and rights-based claims of equal justice for animals. Rather it should recognize that a viable ethic for the treatment of animals can be rooted in sympathy, a passionate caring about their well- being.²⁵²

Marti Kheel mener skillet mellom fornuft og følelser er et resultat av fremmedgjøring. "It is only when our instincts have failed us that we turn to such concepts as rights."²⁵³ Feminister har alltid ment at personlige erfaringer og følelser er viktig å integrere i moralske og politiske avgjørelser. Kheel skriver at følelsene skilles fra fornuften når konsekvensene av våre handlinger blir skjult for oss. Vi får ikke kunnskap om rekkevidden av våre moralske valg, når vi blir atskilt fra deres fysiske konsekvenser. "If we *think*, for example, that there is nothing morally wrong with eating meat. We ought perhaps, to visit a factory farm or

²⁴⁸ Donovan, 152.

²⁴⁹ Donovan, 153.

²⁵⁰ Donovan, 156- 158.

²⁵¹ Donovan, 165.

²⁵² Donovan, 165.

²⁵³ Kheel, 29.

slaughterhouse to see if we still *feel* the same way.”²⁵⁴ Fysisk og kroppslig stimuli, som synet av et apatisk eller redd dyr, lyden av dets skrik, og lukten av dets blod, gir oss verdifull informasjon om de fysiske konsekvensene av kjøttspising, som kan være viktigere enn abstrakt teori. Donovan skriver at sympati og oppmerksom kjærlighet lærer oss at: ”We should not kill, eat, torture, and exploit animals because they do not want to be so treated, and we know that. If we listen we can hear them.”²⁵⁵

Kheel mener moralfilosofen i større grad bør være åpen for at moral ikke kan reduseres til rasjonalitet; at det kanskje ikke er mulig å komme fra ”er” til ”bør” kun med logikk. Istedenfor å konsentrere seg om å formulere abstrakte universelle lover og å regne ut hva som er utilitaristisk fordelaktig burde de bruke den rasjonelle filosofien til å vise fornuftens egne begrensinger, og heller se på hvordan deres preferanse for bestemte regler og teorier henger sammen med deres følelsesmessige preferanser.²⁵⁶

3.4. Oppsummering og konklusjon

Dyrefrigjøring er et rettferdighetsprinsipp som tar avstand fra vilkårlig diskriminering basert på artstilhørighet, og forsvaret lik respekt for alle følende skapninger. Det har Peter Singer, Tom Regan, og økofeminismen til felles, selv om det forsvares fra forskjellige etiske teorier.

Det utilitaristiske forsvaret for dyrs frigjøring, var Bentham, og flere andre i hans tid, inn på. Det ligger implisitt i den utilitaristiske etikken, at artstilhørighet, som all annen gruppetilhørighet er irrelevant. Singer (1975) sier egentlig ikke så mye nytt, han står i den utilitaristiske tradisjonen, og har forsvaret for en radikal egalitær dyrefrigjøringsteori fra Henry Salt, men gir tankene en systematisk utforming, som slår an. Hans filosofi er den første systematiske, utilitaristiske utforming av dyrefrigjøringsetikken. Han avslører at utilitarismen er inkonsekvent og artssjåvinistisk, når den vilkårlig ikke tar ikkemenneskelige dyrs interesser på alvor. Kampen for dyrs frigjøring setter han i intim sammenheng med andre frigjøringsbevegelser, som på 1970-tallet hadde vind i seilene. Det samme retoriske grepet gjorde Henry Salt i 1892, når han forsvarte dyrs rettigheter som en naturlig følge av idealene

²⁵⁴ Kheel, 27.

²⁵⁵ Josephine Donovan: “Animal Rights and Feminist Theory” (1990), i *Beyond Animal Rights*, utg. Carol J. Adams og Josephine Donovan, (New York, 1996), 34-59, 52.

²⁵⁶ Kheel, 30-31.

fra den franske revolusjon, og det han mente var den voksende humanitære og demokratiske ånd. Dyrefrigjøringsfilosofien til Singer appellerte derimot, i motsetning til Salts, til samtidens politisk radikale og anti-imperialistiske klima.

Tom Regan (1983) forsvarer også ett radikalt tverrartslig likhetsprinsipp, men det er ikke utilitaristisk. Regan er kantianer i den forstand han mener at moralsk relevante individer er mål i seg selv, og ikke et middel for andre å utnytte. Utgangspunktet er vern av individers interesser og verdighet. I motsetning til Kant, mener han ikke, at kun mennesket er mål i seg selv, men at det gjelder alle skapninger som er livs-subjekter, og mange ikkemenneskelige dyr er også livs-subjekter. De har interesser, og bør derfor respekteres og ikke skades.

Regan kritiserer Kant for å mene at kun moralsk aktører er mål i seg selv og har rettigheter, og for å mene at kun menneskeheten er et mål i seg selv. Poenget med rettigheter, er i siste instans, å beskytte individers interesser og velferd; derfor er det å besitte de egenskapene tilstrekkelig for å være rettighetsinnehaver. Regan mener det er ingen grunn til at det å kunne respektere andre rettigheter (være moralsk aktør) skal være nødvendig for å besitte rettigheter (være moralsk relevant). Med utgangspunkt i det liberale menneskerettighetsideal, mener han også at siden vi ikke aksepterer at mennesker skal kunne utnytte andre mennesker som er mindre intelligent enn dem, blir det også feil å akseptere at mennesker skal kunne utnytte andre dyr fordi de er mindre intelligente. Alle livs-subjekter har derfor ukrenkelig verdighet og rettigheter, som ikke kan overkjøres, selv om det tjener flertallet, og alle har lik iboende verdighet.

At individer har grunnleggende rettigheter, betyr at det er grenser for hvordan de kan behandles. Det er som om de er omgitt av usynlige *no-trespassing-signs*. For utilitarismen er det egentlig ikke grenser for hva en kan gjøre mot individet, så lenge det tjener det høyeste utilitaristiske gode. Regan kritiserer dermed både samfunnets artssjåvinisme, og den utilitaristiske logikken, som preger både Singers filosofi og samfunnet for øvrig. Regans rettighetsetikk er mer anti-instrumentalistisk og individualistisk enn Singers. Regan står i en Kant-inspirert liberal-individualistisk tradisjon. Innen den er han den første som gir et systematisk forsvar for at ikkemenneskelige dyr også har rettigheter.

Både Singer og Regan, tross deres radikale konklusjoner, som innebærer nedlegging av samfunnets dyreutnyttende institusjoner, befinner seg i etiske tradisjoner som er typisk for

moderniteten, utilitarismen og liberalismen. De kritiserer begge artssjåvinisme innen deres respektive tradisjoner, og viser at antroposentrismen, er et inkonsekvent og dogmatisk element i dem. Det at de etiske teoriene stenger ikkemenneskelige dyr utenfor moralen, virker ikke å være forenelig med teorienes grunnleggende logikk, men uttrykk for en manglende evne til å ta den på alvor. Tross samfunnets uetiske behandling av ikkemenneskelige dyr, trengs det ikke en helt ny moral, det er bare å erkjenne vår manglende evne til å forholde oss konsekvent til den vi har. Dyrenes frigjøring, er ifølge Singer og Regan en logisk konsekvens av å ta samfunnets humanistiske verdier på alvor.

Økofeminismen står på vesentlige punkter for en mer radikal og modernitetskritisk etikk. Den kritiserer ikke bare den moralske antroposentrismen, men også det etiske paradigmet, som domineres av utilitarisme, liberalisme og rasjonalisme. Økofeministene mener samfunnets sosiale problemer må forstås på en mer holistisk måte, og det er den patriarkalske ideologi som er ondets rot. Ideologiens røtter har jeg vist i kapittel to, den er basert på den hierarkiske dualismen som setter *mennesket, mannen, fornuften* og *kulturen*, over *dyrene, kvinnen, følelser* og *naturen*. Platon, Aritoteles, Aquinas, Descartes og Kant er alle i patriarkatets tjeneste. Ideologien forsvare mange forskjellige typer undertrykkelse som flyter over i hverandre, som artssjåvinisme, sexisme, rasisme, imperialismen, og kapitalisme. Konkurransen og hierarkisering er fellesnevneren for dem. Økofeministene Carl J. Adams (1990), Josephine Donovan (1996), Marti Kheel (1996) forsvare dyrs frigjøring, i sin kritikk av den hierarkiske dualismen, og belyser likhetstrekk mellom artssjåvinismen og sexismen. Adams (1990) viser at både kvinner og ikkemenneskelige dyr objektiveres, fragmenteres og konsumeres, som kjøttstykker, til seksuell eller gastronomisk tilfredsstillelse. I den patriarkalske kultur er både seksuell utnyttning av kvinner og kjøttspising definert som ideelle mannlige aktiviteter, som bekrefter og forsterker deres virilitet og mandighet.

Adams, Donovan og Kheel er også kritiske til den filosofiske tradisjonen som Singer og Regan befinner seg i. Den er preget av en *mannlig* partiskhet for rasjonalitet fremfor følelser. Utilitarismen kan i teorien forsvare grove maktovergrep hvis det skaper fordelaktige konsekvenser. Dens ideal om rasjonalistisk nyttemaksimering kan bli brukt til å forsvare handlinger som mennesker intuitivt mener er umoralske. Liberalismen til Regan er et etisk system av abstrakte, universelle rettigheter og plikter, som er lite kontekstuell og fleksibelt. Det liberalistiske rettighetsetikken kan også kritiseres for å forsvare et system av rettigheter og plikter, som i praksis legitimerer økonomisk utnyttning og sosial undertrykkelse, ved å

skape en illusjon om at alle har like muligheter. Som alternativ forsvarer de en etikk som er mer sensitiv for menneskers følelser, og kontekstuelle forhold. Utvikling av identifisering og medfølelse mener økofeministene bør gjøres mer sentralt innen moralen, enn rasjonalisering.

Økofeminismen forsvarer respekt for dyr på grunnlag av en naturlig empati eller sympati med dem, som ikke trenger en hyperrasjonalistisk utforming. De vil bryte med den patriarkalske og rasjonalistiske tradisjon, og er derfor mer modernitetskritiske enn Singer og Regan. Men de ser også dyrs frigjøring i en videre sammenheng med undertrykte menneskegruppers frigjøring, enn det utilitarismen og liberalismen gjør, siden forskjellige former for undertrykkelse blir sett på som sammenfallende. I den forstand forsvarer de en moderne form for opplysning, som handler om en feministisk bekjempelse av patriarkatet.

KAPITTEL 4. KRITIKKEN AV DYRENES STATUS

Det historiske grunnlaget for den antroposentriske moralen har jeg sett på i kapittel to. Her ser jeg nærmere på svaret dyrefrigjøringsfilosofene har fått fra filosofer som ikke deler deres tro på tverrartslig likestilling. Det er mange av de samme tradisjonelle innvendingen som dukker opp igjen. Den engelske filosofen Peter Carruthers liker ikke dyrefrigjøringsbevegelsen, ” . . . I regard the present popular concern with animal rights in our culture as a reflection of moral decadence.”²⁵⁷ Han mener det er absurd og umoralsk å bry seg om ikkemenneskelige dyrs påståtte rettigheter, når det er så mange verdensproblemer for menneskeheten. Tross det gjør han det klart at han er en *animal lover*, og sier at det går an å beundre og ”elske” dyr uten å mene at de har moralsk status.²⁵⁸ Det er interessant å sammenligne han med Peter Singer som skriver at han ikke er noe spesielt ”glad i dyr”, men likevel mener at de har rettmessig krav på etisk og rettferdig behandling.²⁵⁹

4.1. Rasjonell og emosjonell preferanse for mennesket

Singer skriver at kritikken av dyrefrigjøring kan deles opp i to grupper, selv om det noen ganger kan være vanskelig å skille dem. Et svar lyder at artssjåvinisme er akseptabelt. Det å prioritere menneskers interesser *kun* fordi de er mennesker er etisk forsvarlig, fordi vi har spesielle forpliktelser til våres artsfrender, fordi vi deler den menneskelige kultur og sosiale bånd. Det er et forsvar for at vi har spesielle forpliktelser til våres nærmeste. Det vil også kunne bety at vi har spesielle forpliktelser til vår familie, bekjente, nasjon, kultur og kanskje rase, fordi vi også i disse situasjonene befinner oss innen mindre grupper vi deler en spesielle kulturell identitet med, og er knyttet til med sosiale bånd. Problemet for denne innvendingen er hvordan artssjåvinisme kan forsvares, mens rasisme og andre former for mellommenneskelig diskriminering, som de fleste tar avstand fra, skal kunne forkastes. Det andre svaret for å prioritere mennesket lyder at det ikke er vilkårlig diskriminering, fordi det er moralsk relevante egenskaper som mennesker besitter og de andre dyrene mangler. Tilhengere av sistnevnte innvendig kan være enig i dyrefrigjøringsforsvarernes kritikk av

²⁵⁷ Peter Carruthers, *The Animal Issue – Moral theory and Practice* (Cambridge University Press, 1992), xi.

²⁵⁸ Carruthers, xi-xii.

²⁵⁹ Peter Singer, *Animal Liberation* (Random House, 2.utg., 1990), x.

artssjåvinisme, men mener det kun er mennesket som besitter de etisk relevante egenskapene, for eksempel at kun mennesket har bevissthet og at alle andre dyr mangler det.²⁶⁰ Dette argumentet forsvaret menneskets forrang med rasjonelle argumenter, det første appellerer til en mer emosjonell preferanse.

Som sagt kan det være vanskelig å skille disse to forsvarene for en antroposentrisk moral fra hverandre. Et grensetilfelle finner vi i Harvard-filosofen Robert Nozick sin anmeldelse av Regans *The Case for Animal Rights*.²⁶¹ Han kritiserer Regan for å gå for langt i sin antagelse om at ikkemenneskelige dyr har en komplisert mentalitet, og viser til behaviorismen sitt syn på dyrs atferd. Behaviorismen gir mer instinktive og mekaniske forklaringer på deres atferd, istedenfor mentalistiske og formålsrettede, som virker mer ”personliggjørende”. Nozick mener også det er å gå alt for langt, når ikkemenneskelige dyr tilkjennes rettigheter og lik iboende verdi som mennesker. Regan sin sammenligning mellom ikkemenneskelige dyrs mentalitet og marginale menneskers mentalitet stiller han også spørsmål ved, og mener det kan føre til en verdiforringelse av disse menneskene, og at vår usikkerhet når det gjelder mentaliteten til spedbarn og mentalt tilbakestående mennesker bør komme dem til gode. Han forsvarer derimot ikke den tilsvarende forsiktigheten når det kommer til usikkerheten om de ikkemenneskelige dyrenes mentalitet. Det er ikke mulig å vite sikkert hva andre skapninger tenker, føler og er bevisst, verken når det gjelder mennesker eller ikkemennesker. Nozick sin vegring mot å sammenligne og eventuelt likestille mennesker og andre dyr, av frykt for en devaluering av mennesket, ignorerer faren ved å devaluere de ikkemenneskelige dyrenes moralske verdi. Så det virker som han i utgangspunktet er forberedt på å la de ikkemenneskelige dyrene trekke det korteste strå. Han mener dyrefrigjøringsfilosofene forenkler saken ved å be om enkle og konkrete svar på det spørsmålet om hvorfor vi kan akseptere diskriminering som kun er basert på biologiske forskjeller. ”. . . it may be a mistake to expect there always can be a succinctly formulated distinction based on a manageably small set of properties.”²⁶² Nozick er her åpen for hvor vanskelig det kan være å gi rasjonelle begrunnelser for våres moralske preferanser, og gir uttrykk for sin preferanse for privilegering av mennesket. Han viser til kontekstene mennesket inngår i som historien, samfunn og familierelasjoner, som gjør at mennesker prioriterer sine egne. Det er ikke vanskelig å

²⁶⁰ Singer, “Animal Liberation at 30”, i *The New York Review of Books*, Volume 50, Number 8 (Mai 15. 2003), del 2. Fra nettadressen, besøkt 25.05.2006:

<http://www.nybooks.com/articles/16276>

²⁶¹ Robert Nozick, “About Mammals and People”, i *The New York Times Book Review*, Nov 27. 1983, 11, 29-30.

²⁶² Nozick, 29.

konstatere at det *er* sånn, men spørsmålet er om det kan forsvares etisk, om *bør* kan avledes av *er*. Historien, samfunn og familierelasjoner kan også bære med seg rasistiske og andre menneskefiendtlige fordommer. Nozick mener det går an å mene at tilhørighet til menneskearten er etiske relevant i seg selv, mens tilhørighet til rase og kjønn ikke er det. Han innrømmer at det ikke er enkelt å si hva som kan være etisk relevant med det å være menneske, men forsvarer likevel en ad hoc preferanse det:

The species-membership characteristic of being human is not, on its face, blatantly irrelevant morally. Nothing much (certainly not the large institutional changes Mr. Regan favours) should be inferred from our not presently having a theory of the moral importance of species membership that no one has spent much time trying to formulate because the issue hasn't seemed pressing.²⁶³

Peter Singer avfeier Nozick sin kritikk i 2003, med å si at det med ytterligere 20 år med forsøk på å forsvare den moralske relevansen av å være menneske, ikke har kommet opp et fornuftig svar på hvorfor vi skal tillegge noen skapninger en høyere verdi enn andre kun fordi de tilhører menneskearten.²⁶⁴ Nozick forsvarer ikke en bestemt dyreetisk teori slik Singer og Regan gjør, og innrømmer fraværet av en slik teori, men han inntar en konservativ støtte til den tradisjonelle prioriteringen av mennesket. Han mener at det kan være noe med mennesket som gjør det rasjonelt å gi det moralsk prioritet fremfor andre dyr. Fra et dyrefrigjøringsperspektiv kan hans konklusjon virke artssjåvinistisk..

4.1.1. Fem argumenter mot dyrs frigjøring

Filosofen David DeGrazia lister opp det han mener er de fem sterkeste argumenter mot dyrs frigjøring, eller argumentet for *the equal consideration of interests*; det er kontraktteorien, sui generis prinsippet, betydningen av sosiale bånd, betydningen av moralsk autonomi, og betydningen av koherens.²⁶⁵ Her ser jeg på disse forsvarene for at ikkemenneskelige dyr ikke har krav på rettferdighet, og til slutt på noen av DeGrazias innvendinger mot dem.

Kontraktteorien blir forsvart av Peter Carruthers i *The Animal Issue – Moral theory and Practice* (1992).²⁶⁶ Carruthers bygger videre på Rawls og Scanlon sine teorier. Ifølge kontraktsteorien er moralen nettverket av plikter og rettigheter som oppstår når en kontrakt

²⁶³ Nozick, 11, 29.

²⁶⁴ Singer, "Animal Liberation at 30", del 2.

²⁶⁵ David DeGrazia, *Taking Animals Seriously – Mental Life and Moral Status* (Cambridge University Press, 1996), 53-74.

²⁶⁶ Peter Carruthers, *The Animal Issue – Moral theory and Practice* (Cambridge University Press, 1992).

eller overenskomst blir inngått av likestilte og rasjonelle aktører i en tenkt situasjon. Samfunnets moral forsvares ved at den menes å være basert på en samfunnskontrakt som alle dets medlemmer har gitt sitt samtykke til, og at det er i alle som vet sitt eget beste sin interesse å adlyde den. Det er derfor bare moralske og rasjonelle aktører som kan inngå i moralen. Siden Carruther mener ikkemenneskelige dyr ikke er rasjonelle, faller de helt utenfor, de har ingen moralsk status. Derimot forsvaret han at mennesker som ikke er rasjonelle likevel har moralsk status. Dyremishandling er ifølge dette synet ikke uetisk i forhold til dyret, men det kan være uetisk hvis det fornærmer andre mennesker og fører til utvikling av negative karaktertrekk, som kan skade andre mennesker. Her er Carruthers på linje med Kant, vi har ingen direkte plikter mot ikkemenneskelige dyr, kun indirekte hensyn i forhold til mennesker. Ikkemenneskelige dyrene har ingen verdi i seg selv. Når det kommer til argumentet fra marginale tilfeller mener Carruthers at mennesker som ikke kvalifiseres som rasjonelle aktører likevel bør få lik moralsk status med de *paradigmatiske* menneskene. Det fordi alternativet vil være en trussel mot sosial stabilitet, hvis mennesker skal kunne rangeres etter hvor ”perfekte” de er, og fordi moralske aktører vil bli ille berørt hvis at de marginale menneskene skal bli viet mindre hensyn.²⁶⁷

Når det gjelder sui generis prinsippet, skriver DeGrazia at det er en vanlig implisitt overbevisning om dyrs moralske status, selv om filosofer sjelden eksplisitt forsvaret det. Det baserer seg på at det å være menneske i seg selv, er etisk relevant, uavhengig av egenskaper og behov vedkommende besitter. Argumentet kan være rasjonalitetskritisk, altså forsvare at det er umulig å avgjøre med logisk-rasjonell tenkning alene, hva som er moralsk relevant og hva som ikke er det. Rettferdiggjøringen av hva som kvalifiseres som moralsk relevant, må stoppe et sted.²⁶⁸ Dette forsvaret må ta utgangspunkt i en antroposentrisk holdning, for med utgangspunkt i den rasjonelle skeptisismen, å kunne stoppe på menneskekriteriet som relevant. Det kan virke som forsvaret for ren artssjåvinisme, slik Singer definerer det.

Forsvaret for den etiske betydningen av sosiale bånd er en av de sterkeste argumentene for en antroposentrisk moral, skriver DeGrazia. Han viser til Mary Midgley sin behandling av dette resonnementet i *Animals and Why They Matter* (1983).²⁶⁹ Hun mener at partiskheten mennesker føler for våres nærmeste er ikke en fordom, men en unnværelig del av å være

²⁶⁷ DeGrazia, 53-55. Carruthers, 98-121.

²⁶⁸ DeGrazia, 56-57.

²⁶⁹ Mary Midgley, *Animals and Why They Matter – A journey around the species barrier* (Penguin Books, 1983).

sosiale dyr: "We are bond-forming creatures, not abstract intellects"²⁷⁰ De individualistiske etiske teoriene, som Singer og Regan sine, tar ikke hensyn til den sosiale konteksten, men behandler skapninger som isolerte enheter. Midgley skriver at begrepet om artssjåvinisme kan være nyttig til å bryte ned uholdbare fordommer, men det har sine begrensninger.²⁷¹

Mennesker prioriterer uunngåelig sine nærmeste, slik foreldre prioriterer sine egne barn fremfor andres. Det er også vesentlige forskjeller mellom menneskelige og ikkemenneskelige dyr, som gjør det nødvendig med forskjellsbehandling. Det samme kan ikke sies om rase, noe Midgley skriver er et utelukkende kulturprodukt. Hun mener mennesker bør utvikle sympati med andre dyr, og skylder dem rettferdig behandling, men det hun er uklar på, er hvor langt partiskheten til ens nærmeste, og spesielt menneskearten, skal kunne strekkes.²⁷²

Argumentet for at moralske aktører har moralsk forrang ligner på kontraktteorien. Det gir kun mennesker som er moralske aktører krav på etisk likestilling. Å være moralsk aktør betyr å besitte egenskaper som rasjonalitet, fri vilje, autonomi, og moral. Det forutsettes at mennesker er moralske aktører og at ikkemenneskelige dyr ikke er det. DeGrazia skiller ut to argumenter som blir brukt som forsvar av at disse menneskene har moralsk eksklusivitet. Det ene baserer seg på Kant sin ide om at alle som kan handle moralsk besitter en iboende verdighet (*dignity*). Verdigheten gjør det i stand til å handle etter universelle, moralske lover. Det andre argumentet forsvaret at moralen er basert på en gjensidighet, slik at plikter og rettigheter er symmetriske. Ikkemenneskelige dyr kan ikke ha rettigheter, og mennesker kan ikke ha plikter mot dem, fordi de ikkemenneskelige dyrene ikke respekterer menneskers rettigheter, eller har begrep om at de har plikter mot mennesker. Moralske aktører kan kun ha plikter mot andre moralske aktører. DeGrazia skriver at argumentet kan forsvares med rettferdighet. Å handle moralsk er en byrde som betyr en innskrenking av aktørens frihet. Det gjør vedkommende fordi den selv tjener på det i en større sammenheng. Det kan derfor sies å være urettferdig at mennesker skal måtte innskrenke sin frihet for andre dyrs skyld, mens de ikke gjengjelder denne gesten ved å innskrenke sin egen frihet. Menneskene vil måtte bære en byrde for andre dyr, mens de er "gratispassasjerer."²⁷³

Det siste argumentet er forsvaret for at mennesker har overlegen moralsk status er mer koherent, mer i samsvar med samfunnets etablerte moral, enn prinsippet om *equal*

²⁷⁰ Midgley, 102.

²⁷¹ Midgley, 65-66, 98-99.

²⁷² DeGrazia, 61-62. Midgley, 98-111.

²⁷³ DeGrazia, 66-67.

consideration of interests. DeGrazia skriver at dette idealet har gjeld til den klassiske pragmatismen. Når vi ser på de radikale forandringene i samfunnets moral og samfunnsinstitusjoner som dyrefrigjøringsfilosofien krever, vil de som forsvarer koherensteorien, kunne mene at logisk eleganse ikke er så viktig veid opp mot kostnadene. Ifølge denne teorien må vi begynne med moralen vi har, og skape forandringer kun hvis det bidrar til økt koherens. Hvis det er svakheter og hull i vår etablerte moral, så kan det være bedre å tett dem med ad hoc forklaringer fremfor å forkaste grunnleggende verdier og overbevisninger.²⁷⁴ Argumentet for koherens og/eller sui generis-argumentet ligner på Robert Nozick sin kritikk av *The Case for Animal Rights*. Han skriver at vi ikke har gode argumenter for betydningen av artsstilhørighet, men at det ikke er grunn til å forkaste den etablerte moralen og samfunnets dyreutnyttende institusjoner. Det vi trenger er å konstruere teorier som kan tette hullene i vår etablerte moral.

DeGrazia mener at disse fem argumentene er de sterkeste mot dyrefrigjøringsposisjonens egalitarisme, men finner dem selv uakseptable. Kravet om at en skapning må være rasjonell aktør eller ha gitt sitt samtykke til en (reel eller tenkt) kontrakt, for å ha moralsk eller overlegen moralsk status mener han er irrelevant i forhold til hvor mye hensyn dets interesser bør gis. Han mener det også virker kontraintuitivt å avfeie dyrs interesser fullstendig, kun fordi de ikke er rasjonelle og moralske aktører. Kravet får også uakseptable konsekvenser for mennesker som ikke er rasjonelle og moralske aktører, og ad hoc forsøkene på å inkludere dem mens alle ikkemenneskelige dyr samtidig ekskluderes, virker ulogisk. Han mener også det virker kunstig å konstruere et skille mellom dem som er rasjonelle og dem som ikke er det, at det er uforenelig med den biologiske evolusjonismen. Det virker mer naturlig å operere med forskjellige grader av rasjonalitet og moral, distribuert både mellom mennesker og andre dyr, enn å anta en skarp diskontinuitet.²⁷⁵ Sui generis forsvaret mener DeGrazia fremstiller menneskets eksklusivitet som en udiskutable og grunnløs dogme, det er derfor ingen grunn til å ta den mer alvorlig, enn andre ubegrunnede dogmer. Videre mener han den ikke skiller seg fra en tilsvarende dogmatisk rasisme.²⁷⁶ DeGrazia er enig med den etiske betydningen av sosiale bånd, og mener den kan være forenelig med tverrartslig egalitarisme, hvis vi aksepterer at våres sosiale og partiske preferanser har visse grenser, at de ikke er uforenelig

²⁷⁴ DeGrazia, 71-72.

²⁷⁵ De Grazia, 54-56, 67-71, 73.

²⁷⁶ De Grazia, 58-61.

med rettferdighet.²⁷⁷ Han mener derimot at Mary Midgley ikke lykkes med å vise den kvalitative forskjellen mellom artssjåvinisme og rasisme, ved å stille spørsmålstegn bak hvorvidt rasisme kan sies å være utelukkende et kulturprodukt, mens preferansen for menneskearten har et mer biologisk grunnlag. Hennes argument for at det er fundamentale forskjeller mellom menneskers og andre dyrs, mener DeGrazia ikke rokker ved idealet om *equal consideration of interests*. Til slutt kritiserer hans koherens-argumentet med at samfunnets etablerte moral er lite gjennomtenkt, og har sterke menneskesjåvinistiske fordommer. Egalitarismen er også mer koherent enn enkelte ikke-egalitære argumenter fordi den baserer seg på like retningslinjer for hvordan mennesker og andre dyr skal behandles, mens flere av de ikke-egalitære vil skjære vekk alle ikkemenneskelige dyr og inkludere alle mennesker i moralen, uavhengig av vedkommendes individuelle egenskaper og behov. Denne diskrimineringen virker ikke koherent.²⁷⁸ Dyrefrigjøringsfilosofien er ifølge DeGrazia koherent med det egalitære ideal som ligger til grunn for menneskerettigheter.

4.1.2. Ny-kartesianisme

En måte å ta avstand fra dyrefrigjøring på er å mene at ikkemenneskelige dyr ikke passer inn i det bestemte moralfilosofiske system, som for eksempel kontraktteorien eller en teori som vektlegger betydningen av sosiale bånd. De faller da utenfor fordi de ikke er rasjonelle aktører, eller fordi mennesker ikke er knyttet til dem med sterke sosiale bånd. En annen måte er å ta avstand fra den etiske betydningen av ikkemenneskelige dyr er, som Descartes, å nekte for at de har bevisste interesser og følelser i det hele tatt. Da er det ingenting *i dem* å ta hensyn til. Hvis det virkelig forholder seg slik, at ingen ikkemenneskelige dyr har bevisste opplevelser overhodet, at de ikke føler noen smerte, men kun er som kompliserte maskiner, så vil det ikke være artssjåvinistisk å avfeie dyreetiske hensyn. Julian H. Franklin skriver at de siste 25 år har sett en ny-kartesiansk oppkomst, som bruker lignende argumenter som Descartes gjorde for å forsvare at ikkemenneskelige dyr kan føle smerte på en etisk relevant måte. Av dem er filosofene Peter Carruthers og Raymond G. Frey.²⁷⁹ De mener dyrs atferd må forstås mekanisk.

Raymond Frey er som Peter Singer utilitarist, men er absolutt ikke enig i hans tese om at mennesker og ikkemennesker er likestilt i sin evne til å føle lidelse. I *Interests and Rights*:

²⁷⁷ De Grazia, 63-65.

²⁷⁸ De Grazia, 72-74.

²⁷⁹ Julian H. Franklin, *Animal Rights and Moral Philosophy* (Colombia University Press, 2004).

The Case Against Animals (1980)²⁸⁰ argumenterer Frey for at ikkemenneskelige dyr hverken har interesser eller rettigheter, og at mennesker derfor ikke har noen moralsk plikt til å bli vegetarianere, slik Regan og Singer hevder. Det er åpenbart at alle dyr har interesser eller velvære på følgende måte: "Just as cats and dogs need water in order to function normally, so tractors need oil in order to function normally. . ."²⁸¹ De interessene vi mener er etisk relevante derimot, som ønsker og begjær, slik mennesker har, mener Frey de ikkemenneskelige dyrene mangler fullstendig. Likevel nekter han ikke for at de har bevissthet, men den virker forholdsvis innholdsløs. Hans resonnement lyder at for å ha begjær må en ha trosforestillinger, det forutsetter igjen språk, og språk har bare mennesker. Frey gir et eksempel med en boksamler, som ønsker seg en Gutenberg Bibel. Boksamlerens begjær etter en Gutenberg Bibel, kommer fra hans forestilling om at han ikke har en Gutenberg Bibel, og at hans boksamling er ufullstendig uten et eksemplar av den. Hans forestilling om at han mangler verket betyr at han tror at setningen, "Min samling mangler en Gutenberg Bibel", er sann. Alle typer begjær kan forklares på denne måten, så når ikkemenneskelige dyr ikke har den språklige evnen mennesker har, kan de heller ikke sies å ha begjær.²⁸² Frey har senere trekt tilbake denne teorien, og mener nå at ikkemenneskelige dyr har interesser og begjær.²⁸³

I *The Animals Issue: Moral theory in practice* (1992), gir som nevnt Peter Carruthers et forsvar for en kontraktteori som utestenger ikkemenneskelige dyr fra moralen. Det at de ikke kvalifiserer som aktører er en ting, men Carruthers innfører i kapittel åtte enda et stengsel mellom mennesker og andre dyr, ved å nekte for at sistnevnte har bevisste opplevelser. Deres atferd virker styrt av intensjoner vi lett kan menneskeliggjøre, og vitner derfor om mentalitet. Men Carruthers skiller mellom bevisste og ubevisste mentale opplevelser, og de ikkemenneskelige dyrene mangler bevissthet. ". . . since there is no reason to believe that any animals are capable of thinking about their own thinking in this way, none of their mental states will be concious ones."²⁸⁴ Videre: ". . . their pains must all be non-concious ones."²⁸⁵

Det er interessant å sammenligne Frey og Carruthers syn på dyrs mentalitet. Frey mener ikkemenneskelige dyr mangler følelser, men har bevissthet, Carruthers forsvarer tilsynelatende det motsatte, de har følelser, men ikke bevissthet. I begge tilfeller blir de gjort

²⁸⁰ Raymond G. Frey, *Interests and Rights – The Case Against Animals* (Oxford University Press, 1980).

²⁸¹ Frey, 82.

²⁸² Frey, 86-87.

²⁸³ DeGrazia, 4.

²⁸⁴ Carruthers, 193.

²⁸⁵ Carruthers, 189.

moralsk uvesentlige, ved å bli nektet egenskapen som det er vanlig å se på som moralsk relevant: bevisste følelser og interesser. Det hele handler om hvordan begreper som interesser, bevissthet, og følelser, skal defineres. Men utgangspunkt i hvordan mennesker opplever de egenskapene og velger å definere dem, blir det skapt en norm, som de andre dyrene ikke lever opp til. Som Protagoras, bruker de mennesket som alle tings målestokk, og det som ikke ligner mennesket, faller helt bort. Dyrenes annerledeshet og særegenheter blir ignorert og avfeid som ingenting. Det slående i deres teorier er den sterke diskontinuitet mellom mennesker og andre dyr, som tross alt er biologiske slektninger. Luc Ferry som jeg nå går over til sier han tar avstand fra kartesianismen fornektelser av de ikkemenneskelige dyrenes følelsesliv, men diskontinuitet mellom mennesker og alle andre dyr er også for han grunnleggende betydningsfull.

4.2. Den nye økologiske orden

Luc Ferry er en fransk filosof som var utdanningsminister i Frankrike fra 2002-4, under president Jacques Chirac.²⁸⁶ Hans filosofiske hovedbeskjeftigelse har vært som forsvarer av en sekulær humanisme. Sammen med Alain Renaut skrev han *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain* i 1985 (oversatt til engelsk som *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism* (1990)). Der går han hardt ut mot franske tenkere som Michel Foucault, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, og Jacques Lacan. Ferry mener den radikale kritikken de kommer med er uttrykk for en "68'er ånd", som truer det liberale demokratiske prosjekt som han fester lit til. De radikale postmodernistene forkaster den vestlige filosofiske tradisjon, med dens humanistiske idealer, og vil avsløre dem som tilslørte makt og undertrykkelsesstrategier. Det gjelder også Ferrys kjære idealer om fornuft, frihet og menneskerettigheter.²⁸⁷ Den farlige antihumanismen han mener å se hos de franske postmodernistene, ser han også i den radikale økobevegelsen, og herunder

²⁸⁶ "Luc Ferry", fra Wikipedia, *The Free Encyclopedia*, nettadressen ble besøkt, 26.03.2006: http://en.wikipedia.org/wiki/Luc_Ferry

²⁸⁷ Scott McLemee, "Philosopher Who Challenged Postmodern Radicalism Is France's New Education Minister", i *The Chronicle of Higher Education*, 05.10.2002. Nettadressen ble besøkt 26.05.2006: <http://chronicle.com/free/2002/05/2002051003n.htm>.

dyrefrigjøringsbevegelsen. Den kritiserer han i *Le nouvel ordre écologique* (Den nye økologiske orden) fra 1992. Boken fikk den prestisjefylte prisen Medici Prize samme år.²⁸⁸

Den nye økologiske orden er en sterk polemikk mot det han oppfatter som en trussel mot humanismen og det moderne prosjekt. Den utgjøres av aktuelle ideologer som kjemper for det han mener er en ny autoritær orden. Når vi skulle tro at de røde og brune totalitære ideologiene var døde, så gjenoppstår de nå i en grønn utgave. Trusselen utgjøres av kritikerne av antroposentrismen, dyrefrigjøringstilhengere og radikale økologer, som påstår at ikkemenneskelig liv har egenverdi og bør tilkjennes rettigheter. De beskylder mennesket i den økologiske sammenheng for å være en hensynsløs tyrann som må stoppes. Kritikken de retter angriper den tradisjonelle grensen mellom mennesket på den ene siden, og ikkemenneskelige dyr og resten av naturen på den andre. Det humanistiske mennesket bildet avsløres som en sosial konstruksjon, og menneskets sjåvinisme blir fordømt som umoralsk. Luc Ferry erklærer seg som en modernitetstro humanist, som oppfatter den grønne politiske bevegelsen som en trussel mot menneskets verdighet, demokrati, og de humanistiske verdiene, fordi den vil dytte mennesket ned fra sin selvopphøyde posisjon, og likestille den med de andre naturvesenene. Verket er todelt, og tar for seg henholdsvis dyrefrigjøringsbevegelsen – det er Peter Singer han begrenser seg til – og den radikale eller *dype* økologi, herunder også økofeminismen.

4.2.1. Gjenoppliving av animismen

Ferry begynner med å fortelle om rettssaker fra middelalderen hvor ikkemenneskelige dyr var involvert. Det var tilfeller hvor det var konflikt mellom menneskers og andre dyrs interesser, og det var en teologisk oppfatning at begge parter hadde krav på å bli hørt fordi begge var Guds skapninger med visse grunnleggende rettigheter, eller krav på respekt. Fra 1200 til 1700-tallet er slike dyrerettssaker registrert.²⁸⁹ Ferry viser til tilfeller hvor bønders avlinger ble invadert og ødelagt av biller. Bøndene kunne ikke bare utrydde dem, siden også insektene var Guds skapninger, men måtte gå rettens vei for å få kirkedomstolen til å reagere og avgjøre hvordan problemet kunne løses. Billene fikk oppnevnt en forsvarsadvokat, som tok jobben sin dypt alvorlig. Billene vant sin sak flere ganger, fordi retten kom fram til at de hadde like mye rett til å spise korn som bønder. Ikkemenneskelige dyr ble altså, i middelalderen, stilt for retten hvis de hadde skadet mennesker eller deres eiendom. Enkelte saker endte med at de

²⁸⁸ Verena Conley, "Manly Values: Luc Ferry's Ethical Philosophy", fra *Animal Philosophy – Ethics and Identity*, utg. Peter Atterton og Matthew Calaro, (Continuum, 2004), 157-163, 157.

²⁸⁹ Luc Ferry, *The New Ecological Order*, oversatt av Carol Volk (The University of Chicago Press, 1995), xvi.

ikkemenneskelige skapningene vant, andre med at menneskene vant, i enkelte situasjoner kunne dyr som hadde skadet mennesker få dødsstraff. Praksisene viser at menneskene hadde en sterk tilbøyelighet til å tillegge de andre dyrene menneskelige egenskaper, intensjoner, og rettigheter. Det er enklere å forstå hvis vi ser på det teologiske rammeverket, at naturen, skaperverket, var sett på som en guddommelig orden, hvor alle skapninger var likestilte i den forstand de var Guds skapninger, og derfor hadde sin rettmessige plass innen helheten. Mennesket hadde likevel en åndelig særstilling, men det betydde ikke at det kunne gjøre hva som helst. Verdensbildet kan sies å være både antroposentrisk og teosentrisk.

Hvordan det gikk med de ikkemenneskelige dyrene i slike rettssaker var i stor grad knyttet til hvilke teologisk betydning de ble gitt. Som jeg har vist i andre kapittel var middelalderen og tidlig moderne tid preget av en sterk antroposentrisme; naturen og ikkemenneskelige dyr ble tillagt betydning i forhold til mennesket og teologien. Deres eksistens er gitt av Gud for mennesket, eller de har selvstendige biroller i skapelsesdramaet med mennesket i sentrum. Dyrene kunne ses på som Guds skapninger, og derfor i besittelse av en verdi i seg selv eller en verdi i forhold til Gud. Dyr som gjorde skade på menneskers eiendom kunne også tolkes som en straff for menneskenes synder. I billerettsaken Ferry viser til, hvor bøndene tapte, oppfordret presten bøndene til å angre sine synder og be til Gud, så ville kanskje billene forsvinne. Dyr som gjorde skade på menneskenes eiendom kunne også tolkes som sendebud fra Satan, i så fall var det uproblematisk å eliminere dem.²⁹⁰ Det var altså ikke nødvendigvis dyrene selv som ble viet respekt, men heller de religiøse forestillingene som omfattet dem.

Som Ferry skriver er verdensbilde som ligger til grunne for dyrerettssakene premoderne og prehumanistisk. Det er animistisk i den forstand at hele naturen blir sett på som verdifull og besjelet. Dyrerettssakene som lar ikkemenneskelige dyrs interesser (i enkelte tilfeller) veie tyngre enn menneskers interesser er ifølge Ferry parenteser i humanismens æra. Han frykter derimot at humanismen selv kan være en parentes som er i ferd med å lukke seg, og viser til dyrefrigjøringsbevegelsens og dypøkologiens kritikk av antroposentrismen. De vil ifølge Ferry gjenopplive den førmoderne animistiske kosmologi. Ved å tillegge den ikkemenneskelige natur rettigheter og subjektivitet raserer de den moderne humanismen som kun definerer mennesket som rettssubjekt. Fra å være forbeholdt mennesket blir subjektivitet projisert, eller erkjent som eksisterende i den ikkemenneskelige naturen. "The answer is clear

²⁹⁰ Ferry, xii-xiii.

to us 'Moderns', arising out of a concept we take for granted: that it is insane to treat animals, beings of nature and not of freedom as legal subjects . . . Nature is dead letter to us.”²⁹¹

Menneskets verdighet, mener han også er truet av det økoetiske perspektivet, fordi mennesket er det minst symbiotiske dyret, og vil derfor kunne klassifisere det som det minst sympatiske.²⁹²

Fra disse arkaiske eksemplene, trekker han paralleller til den moderne økobevegelsen; som professor Christopher D. Stone sitt forsvar for at trær og andre naturvesener bør tilkjennes juridiske rettigheter i ”Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects” (1972); franske Marie-Angele Hermitte foreslår lignende at økosystemer bør kunne gjøres til rettssubjekter, og representeres av oppnevnte komiteer, som i retten forsvarer natursubjektenes interesse i å eksistere i sin nåværende form, eller å utvikle seg til ”høyere former”; og så er det Peter Singer som med utgangspunkt i utilitarismen forsvarer at alle følende dyr bør tilkjennes rettigheter. I vårt juridiske system er ikke bare mennesker definert som rettssubjekter, men også bedrifter. Det var i opposisjon til Walt Disney Enterprises sine planer om å bygge ut/rasere, naturområdet Mineral King i Sierra Nevada, at Stone forsvarte dets interesser til å eksistere i motsetning til Walt Disney Enterprises sine interesser for å ekspandere og profitte.²⁹³ Alle organismer kan på sin måte sies å ha velferd og interesser. Menneskers påståtte eiendomsretter vil i så fall komme i konflikt med de ikkemenneskelige skapningens grunnleggende rettigheter til livsutfoldelse.

Forestillingen om dyrs rettigheter slik den kommer fram i middelalderens dyrerettssaker, er så klart ikke den samme som i den moderne dyrefrigjøringsbevegelsen. Det er to forskjellige oppfatninger om hva rettigheter er, og hva de handler om. Men som Ferry skriver kan det moderne forsvaret for dyrs og naturens egenverdi og rettigheter ses på som en gjenoppliving av animistiske forestillinger, i den forstand det handler om en subjektivering av ikkemenneskelige livsformer, og en etisk og erkjennelsemessig innlevelse i deres væren.

For can it not be said that these thinkers, who claim to be ”postmodern” in the literal sense of the world – philosophers of jurists of “posthumanism” – are in communion with a *premoderen* vision of the world *in which beings of nature recover their status as legal subjects?*²⁹⁴

²⁹¹ Ferry, xvi.

²⁹² Ferry, xix.

²⁹³ Ferry, xvii-xix.

²⁹⁴ Ferry, xix.

Dyrerettssakene Ferry viser til, vitner om andre verdensanskuelser som er mulig, og viser hvor betinget menneskers syn på andre dyr er av dets øvrige verdensbilde. Vårt syn på dyr og på naturen er en sosial konstruksjon, det endres gjennom tid, og vil sikkert fortsette med å endre seg. *Den nye økologiske orden* som Ferry frykter, kan vise seg å være en retning som fremtidens natursyn vil bevege seg mot.

4.2.2. De tre økologier

Det er tre typer økologier Ferry skisser opp, en antroposentrisk og to ikkeantroposentriske. Den første er den han selv forsvarer, en humanistisk og pragmatisk naturbeskyttelse, hvor menneskets egeninteresser står i sentrum. I tråd med Kant tilegger den naturen ingen egenverdi, bare indirekte verdi i den grad den er til nytte for mennesket. Det er kun den han mener er forenelig med humanismen og det moderne prosjekt. Den ser nødvendigheten av politiske reformer for å rette opp og begrense ødeleggelsene som mennesket påfører naturen. Menneskets opplyste egeninteresse kombinert med økologiske kunnskap vil få det til å ta hensyn til resten av naturen, fordi dens sunnhet er nødvendig for menneskets egen sunnhet. De to andre økologiene står derimot for et brudd med moderniteten og humanismen, og representerer den nye totalitære økologiske ånd. Han omtaler dem som: ”. . . the two perverse tendencies of contemporary ecologism, both driven by the same disdain for formal social democracy, both connected to a solid tradition that had its peak some time in the late 1930s.”²⁹⁵

Den andre økologien er Peter Singer sin utilitarisme, hvor målet er minimering av lidelser, og hvor alle bevisste og følende skapninger stiller likt som potensielle rettssubjekter, det er teorien som forsvarer de ikkemenneskelige dyrenes frigjøring og rettigheter. Dens overordnede mål er å redusere mengden lidelse i verden, for alle skapninger som har mulighet til å føle lidelse. Ferry kaller den nedlatende for *zoofil* (zoofili betyr kjærlighet for dyr) for å koble den til føleri og sentimentalisme, fremfor rasjonalitet. Den utilitaristiske likestillingen mellom alle følende skapninger kaller han humanismens antitese.²⁹⁶ Den tredje økologien er den radikale, økosentriske, biosentriske eller *dype*. Den kan ta forskjellige utforminger men blir generelt kontrastert med antroposentrisk *grunn/overflatisk* økologi (som er den Ferry selv forsvarer), ved å hevde at naturødeleggelsene må forstås i sammenheng med vårt

²⁹⁵ Ferry, xxi.

²⁹⁶ Ferry, 32.

menneskesjåvinistiske verdensbilde, og at det trengs en *dyp* vending i våres holdinger og verdier som begynner å se på hele naturen som verdifull i seg selv, uavhengig av menneskers nytteinteresser. Den inntar en anti-instrumentalistisk holdning til hele naturen. Hele naturen blir her sett på som verdifull i deg selv, og som et mulig rettssubjekt, og forestillingen om en ”naturpakt” blir introdusert som en mer fordelaktig tanke enn den gamle forestillingen om ”samfunnskontrakt”. Her er det ikke bare følende dyr som har egenverdi, men også ikkefølsomt liv, og ikke bare individuelle organismer, men hele økosystemer, og artsmangfoldet. Denne økologien er for Ferry den mest radikale forkastelse av antroposentrismen. Sentrale tenkere som forsvarer denne er Aldo Leopold i USA, Hans Jonas i Tyskland, Michel Serres i Frankrike, og den norske filosofen Arne Næss. Denne økologien tillegger hele den ikkemenneskelige naturen egenverdi og potensielle rettigheter, den blir omgjort fra objekt til rettssubjekt. De ikkeantroposentriske teoretikerne finnes hovedsaklig i en angloamerikanske verden, og Tyskland; og mindre i Frankrike og katolske land i sør-europa.²⁹⁷

Dyrefrigjøringsfilosofien og dypøkologien er for Ferry farlige, fordi de ikke aksepterer menneskets forrang, men setter det på linje med andre livsformer, som har krav på like mye hensyn som det selv. Det er en kritikk av menneskesamfunnets imperialisme og kolonialisering av den ikkemenneskelige naturen. Forakten for menneskets teknologiske overgrep, mener Ferry, også er en forakt for menneske: ”... the hatred of the artifice connected with our civilization of rootlessness is also a hatred of humans as such. For man is the antinatural being par excellence. This is even what distinguishes him from... animals.”²⁹⁸ Fra et ikkeantroposentrisk perspektiv kan menneskets status i naturen ses på som å forandre seg fra å være en ufyselig tyrann til å bli en ansvarlig og moralsk borger; fra et antroposentrisk perspektiv kan det ses på som en overgang som betyr en verdiforringelse av mennesket, hvor hensynet til ikkemenneskelige livsformer enkelte ganger vil kunne overkjøre menneskets interesser. Hvis menneskets verdighet kun defineres som dets makt og privilegier på bekostning av resten av naturen, blir det ekstremt *dominionistic*, for å bruke et begrep fra Mason.²⁹⁹ Har mennesket sin verdighet kun relativt, i kontrast til at det devaluerer alle andre skapninger? Kan eventuelt det samme sies om mennesker, at likestilling mellom mennesker undergraver enkeltes menneskers verdighet? Det virker som et forsvar for aristokratiske

²⁹⁷ Ferry, xxiii-xxv.

²⁹⁸ Ferry, xxviii- xxix

²⁹⁹ Se side 19.

verdier. Fra et dyrefrigjøringsperspektiv kan det heller virke som om menneskets verdighet blir undergravet når det kun defineres som det å trække de andre dyrene ned.

Menneskerettighetsforsvarer vil for eksempel mene at mennesker ikke får en spesiell verdighet av å trække andre mennesker ned.

Den ikkeantroposentriske etikken er for Ferry uttrykk for en ekstrem modernitetskritikk, som ligner den han finner hos de radikale franske postmodernistene. "... the renaissance of feelings of compassion for natural beings is always accompanied by a critique of modernity – designated, depending on the frame of reference, as "capitalist," Western," "technological," or, more generally, "consumerist."³⁰⁰ Modernitetskritikken refser samfunnet for å være systematiske undertrykkende, fremmedgjørende og naturfiendtlig. Det er 1930årenes ideologiske patos han mener å finne i økobevegelsen, og han mener dens ideologi har klare likhetstrekk med både kommunismen og fascismen. I likhet med de andre totalitære ideologiene mener Ferry at den på den ene siden er preget av en nostalgisk og romantisk lengsel etter en tapt identitet og tilhørighet til naturen, og på den andre siden av et apokalyptisk revolusjonært håp om en fremtidig utopi uten klasseforskjeller og undertrykkelse. Den representerer et nytt, om ikke systematisk, så vertfall systemisk verdensbilde om en økologisk orden som er totalitært og premoderne, og den støtter seg på den nye vitenskapen om økologi.³⁰¹ Ferry forsvarer det han mener er det vestlige "liberale og sosiale demokrati" og den antroposentriske ideologien som det er basert på, mot beskyldningene om at mennesketsamfunnet er skyldig i forbrytelser mot naturen. Til forsvar for den antroposentriske modernitet skriver han at det er et paradoks at det er i det "vestlige liberale demokrati" som er skyteskive for de radikale økologene, bekymringene om naturen og dyrene er mest utbredt. Det er faktisk det samfunnet som har avfødt de radikale ikke-antroposentrikerne, i motsetning til den tredje verden hvor økonomisk nød ikke fører til at natur- og dyrehensyn blir prioritert. Samfunnssystemet vi lever i er ifølge Ferry selvkritisk, det har en iboende evne til å se sine egne feil og mangler, og er reformvennlig. Det har rom for en intern modernitetskritikk. De to ikkeantroposentriske økologiene står derimot for en ekstern modernitetskritikk, de krever en slags "død over systemet" som om de skulle befinne seg utenfor det.³⁰² Den ikkeantroposentriske posisjonen står for en omvurdering av verdier og

³⁰⁰ Ferry, xxiv- xxv.

³⁰¹ Ferry, xxv- xxvii.

³⁰² Ferry, xxvi.

så enorme forandringer i vår levemåte at det vil rasere hele den humanistiske moderniteten, den er revolusjonær fremfor reformistisk, og dens konsekvenser er absurde.³⁰³

4.2.3. Det suverene mennesket og opplysningsprosjektet

Ferry forsvarer menneskets forrang over resten av naturen ved å definere det som antinatur, som et fritt kulturvesen, i motsetning til alle andre dyr og organismer som er instinktstyrte og biologisk determinerte. Han vil legge grunnlaget for en ikke-metafysisk rasjonell humanismen, men det er vanskelig å se hva som er så ikke-metafysisk med den. Tross sin motstand mot en kartesiansk reduksjonisme, som fornektet at ikkemenneskelige dyr har følelser, forsvarer han den tradisjonelle menneske/dyr dualismen. Ferry forsvarer motsetningen mellom natur og kultur/frihet. De ikkemenneskelige dyrene er fullstendig determinert av instinkter og biologiske koder; de er natur, ikke kultur. Det er kulturen som gjør mennesket fritt, dets essens er å ikke ha noen essens, men å kunne skape seg selv. Dets situasjon trenger ikke bli dets determinasjon. En så sterk menneske/dyr dualisme står i kontrast til utviskingen av dette skillet, som moderne vitenskapelige disipliner som biologi, sosiologi og etologi har fremmet.

Likevel er Ferry bevisst kritikken av menneske/dyr dikotomien; biologien som viser at mennesker har ”dyriske” trekk, og at ikkemenneskelige dyr har ”menneskelige” trekk. Sosiologien og historien viser også hvor determinert mennesker er av ytre forhold, og etologien viser oss hvor komplisert ikkemenneskelige dyrs mentalitet og atferd fremstår når den blir studert empirisk, i kontrast til den reduksjonistiske essensialismen som Ferry prøver å koke det ned til. Livene deres er ikke nødvendigvis så endimensjonal som han vil ha det til, hvorfor skal ikke også ikkemenneskelige dyr kunne frigjøre seg fra deres basale instinkter, hvis mennesker kan det? Den evolusjonistiske kontinuiteten mellom artene, gjør eksistensen av en så skarp grensesetting unaturlig. Ferry viser til eksempler som etologer har pekt på, at ikkemenneskelige dyr kan begå selvmord av frustrasjon, bruke språk og redskaper, og utvikle sterke sosiale bånd. Men det overbeviser ikke han.

”The problem, of course, is that this separation from the commandments of nature is not transmitted from one generation to the next to form a history. A separation from natural norms only becomes evident when it engenders a cultural universe, and animal societies, as I’m sure we’ll all agree, have no history.”³⁰⁴

³⁰³ Ferry, 38.

³⁰⁴ Ferry, 6.

Videre skrive han:

”When it comes to freedom, men and animals seem to be separated by an abyss which bears the same name – history – whether we look at the individual (education) or the species (politics). *Until the existence of proof to the contrary, animals have no culture, but only customs and modes of life* . . . That is, unless we consider, as does sociobiology that human culture is also merely an outgrowth of a certain nature . . .”³⁰⁵

Og sistnevnte er ikke en mulighet han er åpen for. Utviskingen av skillet mellom kultur og natur, mener Ferry truer vår åndsverden: ” . . . by considering culture, in the manner of sociology, to be a simple prolongation of nature, the entire world of the mind is endangered.”³⁰⁶ Han definerer videre mennesket i kontrast til de andre dyrene: ” . . . freedom, understood as the ability to break away from the animal in us (for example, from the ”natural” tendencies toward egoism) . . .”³⁰⁷

Historiker R. G. Collingwood er derimot åpen for at ikkemenneskelige dyr har historie og kultur: “There are even among non-human animals the beginning of historical life: for example, among cats, which do not wash by instinct but are taught by their mothers. Such rudiments of education are something not essentially different from an historic culture.”³⁰⁸ Collingwood har et gradert syn på mennesket og andre dyrs evne til historisk liv, i motsetning til Ferry som mener de på det punktet er “separated by an abyss”. Den engelske etologen Jane Goodall mener også at sjimpanseer kan sies å ha kultur og historie:

Each chimpanzee has a unique personality and each has his or her own individual life history. We can speak of the history of a chimpanzee community, where major events – an epidemic, a kind of primitives ‘war’, a ‘baby boom’ – have marked the ‘reigns’ of the five top-ranking or alpha males we have known. And we find that individual chimpanzees can make a difference to the course of chimpanzee history, as in the case with humans . . . Chimpanzees, like humans, can learn by observation and imitation, which means that if a new adaptive pattern is ‘invented’ by a particular individual, it can be passed on to the next generation. Thus we find that while the various chimpanzee groups that have been studied in different parts of Africa have many behaviours in common, they also have their own distinctive traditions.³⁰⁹

³⁰⁵ Ferry, 41.

³⁰⁶ Ferry, 151.

³⁰⁷ Ferry, s 17.

³⁰⁸ R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford University press, 1967) 227.

³⁰⁹ Jane Goodall, “Chimpanzees – Bridging the Gap”, i *The Great Ape Project – Equality beyond humanity*, utg, Paola Cavalieri og Peter Singer (Fourth Estate, 1993), 10-18, 12.

Ferry identifiserer seg med opplysningsprosjektet, og hans skille mellom det frie mennesket og det ufrie dyret har han fra tenkere som Rousseau, Kant, Fichte og Sartre. Det som skiller mennesket fra andre dyr er ifølge Rousseau at det besitter perfeksjonisme, det kan forme seg selv, mens det kun er naturen som virker gjennom de ikkemenneskelige dyrene.

Perfeksjonismen gjør mennesket fritt i den forstand det former seg selv i utdannelsen av individet, og politisk påvirke menneskehetens historie. Rousseau er på dette punktet en talsmann for opplysningsprosjektet Ferry selv sverger til. Det står for menneskets evne til å bryte med tradisjoner, skape, og forbedre seg; det er progressivt.

. . .the distinction established by Rousseau plays a founding role in the birth of modern culture and ethics . . . it enables us to clearly and systematically reconstruct two essential poles: “good will,” understood as the ability to act in a disinterested manner and the valorisation of universal goals, versus the valorisation of goals that are valid only for oneself.³¹⁰

I kontrast til opplysningen, setter Ferry romantikken, som vektlegger mennesket bundethet, røtter, sammenhenger og tradisjoner. Det er bare ved å frigjøre seg fra disse bindingene at mennesket realiserer seg selv.

Our entire democratic culture, our entire economic, industrial, intellectual and artistic history since the French Revolution has been marked, for basic philosophical reason, by the glorification of *uprootedness*, or *innovation*, which amounts to the same thing – a glorification which romanticism, followed by fascism and nazism, have continually denounced as ruinous to national identity, even to local particularities and customs.³¹¹

Ferry vil forsvare det moderne opplysningsprosjektet, som han mener er basert på menneske/dyr dualismen. Mennenskets frihet og moral, som handler om å distansere seg fra ”det indre dyret”, gir mennesket dets verdighet: ”The most fundamental ethical requirement among the Moderns, that of altruism, is in its very principle antinatural, since it requires a form of disinterestedness . . . His capacity for universality is a direct function of this distancing.”³¹² Ferry fremstiller på den måten den radikale økobevegelsen som et anti-opplysningsfenomen, som en regresjon til en romantisk drømmeverden, derav dens modernitetskritikk.

³¹⁰ Ferry, 14-15.

³¹¹ Ferry, xxi.

³¹² Ferry, 15-16.

4.2.4. En antroposentrisk og humanistisk etikk

Ferry kritiserer og forkaster Peter Singer sitt forsvar for dyrs rettigheter. Ferry skriver at utilitarismen mener at alle skapninger med følelser og derav interesser har verdighet (*dignity*), og kvalifiseres som rettssubjekter. Så skriver han at det er ikke interesser som er det essensielle i moralen og som skjenker dem som har det verdighet, men evnen til å distansere seg fra sine interesser:

. . . the fundamental difference that separates utilitarianism from the humanism inherited from Rousseau and Kant: for the latter, it is, on the contrary, the ability to separate oneself from interests (freedom) that defines dignity and makes the human being alone a legal subject. . . . This humanism is thus the antithesis of Singer's position. . . .³¹³

For er det ikke friheten, evnen til å distansere seg fra sine egeninteresser, som ligger til grunn for det utilitaristiske prinsippet om at en skal handle slik at det får gode konsekvenser for andre, og som postulerer verdier og idealer?³¹⁴ Det er denne friheten som gir mennesket verdighet, ifølge Ferry. Dette argument er et av dem som DeGrazia listet opp, som mener mennesket har en overlegen verdighet fordi det er moralske aktør. Ferry forsvarer ikke at det avgjørende for moralen er en underliggende kontrakt eller gjensidighet for alle involverte, men at mennesket har en spesiell verdighet kun fordi det kan ta frie valg, og den friheten er kun til stede i mennesket, og i ingen andre dyr. Hva med menneskene som helt klart ikke er moralske aktører? Hvorfor skal vi prioritere å redde livet til en menneskelig grønnsak fremfor en frisk sjimpanse? – spør Ferry seg: “If . . . we adopt the criteria of freedom, it is not unreasonable to admit that we must respect humankind, even in those who no longer manifest anything but its residual signs.”³¹⁵ Her forsvinner frihetskriteriet. Hvis det som i utgangspunktet gav mennesket dets verdighet, og som definerer dets menneskelighet, er friheten, så vil de menneskene som ikke besitter den (som barn, tilbakestående, senile, kanskje mennesker i ”primitive” kulturer), ikke kvalifiseres som fullt ut menneskelige. Hvis vi skal kunne se oss selv i dem, og dermed respektere dem, da forsvinner frihet som moralsk relevant egenskap. Hvorfor kan vi ikke da også se oss selv, ”menneskeligheten”, eller subjektiviteten, vi selv besitter i ikkemenneskelige individer?

Det er en viss usammenlignbarhet mellom Ferry og Singer sine kriterier om hva som er moralsk relevante. Ferry sier det er evnen til å distansere seg og å bryte med sine interesser,

³¹³ Ferry, 31-32.

³¹⁴ Ferry, 40-41.

³¹⁵ Ferry, 42.

som er moralsk relevant, og mener Singer hevder det motsatte, at det er interessene i seg selv som er relevante. Strengt tatt er vell det to sider av samme sak. Menneskets frihet er avgjørende i forhold til om mennesket er moralsk aktør eller ikke. Hvorfor det er avgjørende for å få en overlegen status som moralsk relevant er en annen sak, som Ferry ikke lykkes med å vise. Det virker logisk å anta at menneskets frihet gir det ansvar og plikter, men hvorfor skal det gi det noen som helst privilegier? Hvorfor skal menneskers lidelser telle mer enn andre dyrs lidelser? Det at mennesket er en moralsk aktør har ingen ting med saken å gjøre. Det eneste det forteller oss er at det er mennesket som kan stå i den situasjonen at det vurdere interesser og hensyn til de forskjellige parter opp mot hverandre, ikke at menneskets interesser er viktigere enn andre dyrs interesser. Ferry kritiserer tilsvarende utilitarismen for ikke å lykkes med å vise hvorfor lidelse er moralsk relevant, det er bare dens udiskutable dogme. Ferry sitt frihetskriterium virker også som en udiskutabel dogme, men er det ikke mer naturlig å ta utgangspunkt i at lidelse er moralsk relevant enn at fri vilje er det? Hvis vi antar at lidelsen til mennesket tilsvarer lidelsen til sjimpansen, hunden eller rotten som også brukes til medisinske eksperimenter, hvorfor er det verre å ofre mennesket? Dets evne til å distansere seg fra sine interesser kan kanskje være en grunn til at det er mer etisk forsvarlig å ofre mennesket enn andre skapninger som ikke kan distansere seg fra sine interesser, men som lider "blindt". Mennesket kan i sitt forsøksbur sitte å tenke på Gud, vitenskapen, eller andre høyverdige ting, og å distansere seg fra sin lidelse. Kan ikke frihetskriteriet like godt brukes mot at mennesker interesser skal tas hensyn til?

Det at mennesket er overlegent andre dyr ved sin altruisme bruker Ferry mot Singer sitt forsvar for *equal consideration of interests*, så når det kommer til stykke er ikke mennesket så altruistisk eller frigjort fra sine egeninteresser likevel. Fordi mennesket kan ta hensyn til andre dyr, så trenger det ikke å gjøre det, virker det som om logikken sier. Ferry gir en fantastisk beskrivelse av menneskets evner, muligheter til altruisme, og med det som utgangspunkt, så kunnet dyrefrigjøringens likhetsprinsipp vært akseptert. Det er ingen direkte motsetning mellom Ferry sitt humanistiske menneskebilde og Singer sitt likhetsprinsipp. Den humanistiske antropologien til Ferry kunne fungert uten artsjåvinismen, som på toppen av det hele kroner mennesket med privilegier. Men det ligger ikke i kortene. At mennesket kan distansere seg fra sine interesser er ingen grunn til at dets interesser skal ses på som viktigere enn andre dyrs interesser. Derfor kan dyrefrigjøring være forenelig med humanismen, så lenge sistnevnte handler om at menneskets særegne status som moralsk aktør blir respektert, og ikke om at menneskers basale interesser har rett til å bli privilegert fremfor andre dyrs

basale interesser. Luc Ferry skriver også at dyrefrigjøringsbevegelsen ikke er absolutt anti-moderne, men: “inscribed in a democratic framework: in the tradition of Tocqueville, it counts on the progress of ”the equality of conditions,” so that, after the blacks of Africa, animals in turn enter the sphere of rights.”³¹⁶

4.3. Oppsummering og konklusjon

Forsvaret for dyrs frigjøring overbeviser ikke alle. Filosofer som har kritisert den moderne dyrefrigjøringsbevegelsen, lar seg ikke overbevise av Singers og Regans argumenter, men mener det er gode grunner til å fastholde på den antroposentriske moral, og forsvarer samfunnets utnytting av ikkemenneskelige dyr. Kritikken som har blitt rettet kan deles inne i to, den som mener artssjåvinisme er akseptabelt, i motsetning til ikkemenneskelige former for sjåvinisme, og den som mener det ikke er sjåvinistisk å prioritere mennesket over andre dyr, fordi kun mennesket besitter de moralsk relevante egenskapene.

Peter Carruthers (1992) forsvarer den antroposentriske kontraktteorien, hvor kun rasjonelle aktører har moralsk status. På beskyldningene fra dyrefrigjøringsfilosofene om at den ikke kan forsvare menneskerettigheter for alle, fordi ikke alle mennesker er moralske aktører, så svarer han at disse menneskene likevel regnes med på grunn av at de andre moralske aktørene bestemmer seg for det, fordi de har en interesse å verne sine nærmeste. Både Carruthers (1992) og Frey (1980) mener i tillegg at ikkemenneskelige dyr er moralsk irrelevante, fordi de mener de ikke besitter bevissthet og interesser. Som Franklin (2004) skriver, er dette en form for nykartsianisme.

Mary Midgley (1983) er kritisk til det tverrartslige likhetsidealet til Singer og Regan, og mener de ignorerer viktige forskjeller mellom dyreartene, som ikke finnes mellom mennesker, samt at teoretikerene ignorerer betydningen av sosiale bånd. Som DeGrazia (1996) skriver, forklarer betydningen av sosiale bånd menneskers preferanse for deres nærmeste, men det er vanskelig å dra normative slutninger fra dette som samtidig ikke blir urettferdige. Betydningen av sosiale bånd er årsaken til at mennesker utviser likegyldighet til, og forsvarer urettferdig diskriminering, både av andre dyrearter og andre mennesker. Midgley mener som

³¹⁶ Ferry, 27

økofeministene at mennesker bør utvide og utvikle sin empati med andre dyrearter, men samtidig mener hun at vi må være bevisst begrensingene som ligger i det hun mener er naturlig partiskhet.

En annen innvendig mot dyrs frigjøring er at den er kontra intuitiv fordi den vil føre til enorme samfunnsforandringer som folk ikke er villig å være med på. På den andre siden argumenterer dyrefrigjøringsforsvarerne med at artssjåvinismen er kontra intuitiv, fordi den gjør vold på det egalitært rettferdighetsideal, som i stor grad er allment akseptert. Problemet er bare at mennesker ikke innser rekkevidden av det. De artssjåvinistiske fordommene er sterke og blir opprettholdt og forsterket av mektige økonomiske interesser. Det resulterer i antroposentriske moralteorier som er inkonsekvente i sin diskriminering av ikkemenneskelige dyr.

Luc Ferry (1992) gjør opprør mot ”den nye økologiske orden” som forsvares av dyrefrigjøringsbevegelsen og den radikale delen av miljøvernbevegelsen. Når de bryter ned menneske/dyr dikotomien, ved å ville gjøre ikkemenneskelige livsformer til rettssubjekter, mener han de står for et paradigmeskifte innen verdensforståelse og moral som vil rasere hele den humanistiske moderniteten. Han illustrerer en konflikt mellom to paradigmer, et antroposentrisk og et økosentrisk. Selv er han en uforsonelig forsvarer for det første.

Moderne zoologiske og etologiske studier av mennesker og dyr, som fremhever biologisk, psykologisk og mental kontinuitet mellom dem, overbeviser ikke Ferry, som insisterer på at menneskelige og ikkemenneskelige dyr er ”separated by an abyss” på moralsk relevante felt. Ferry støtter seg til Kant, når han for det første mener at kun moralske aktører har moralsk status, og for det andre at alle mennesker skal respekteres som moralske aktører, selv om ikke alle mennesker faktisk er det. Han kritiserer Singer spesielt og utilitarismen generelt for ikke å kunne gi rasjonelle bevis for at lidelse i seg selv er moralsk relevant. Men det virker heller ikke som om han lykkes å bevise hvorfor det å være moralsk aktør skal være nødvendig for å være moralsk relevant, noe han forutsetter. En lærdom av dette, kan være, at det ikke virker som det går an å gi rasjonelle begrunnelser for alle valg og preferanser. Rasjonalisering kan være en selvrettferdiggjøring av vurderinger som allerede er tatt. Logisk rasjonell analyse kan likevel avsløre inkonsekvens og svakheter ved forskjellige argumentasjonsrekker og ideologiske overbevisninger.

Det jeg mener dyrefrigjøringsfilosofien har bevist er eksistensen av artssjåvinistiske fordommer i allmenne moralske forestillinger og akademisk moralfilosofi, som vanskelig kan forsvares rasjonelt. Argumentene som brukes til å forsvare en sterk antroposentrisme, er argumenter som generelt brukes til å forsvare diskriminering, enten av menneskelige eller ikkemenneskelige dyr. Historien lærer oss at det som virker selvsagt, naturlig og fornuftig i en periode, kan virke forkastelig i en annen. Moralske idealer og normer kan forandre seg radikalt og relativt raskt. Det er ikke så lenge siden likestilling mellom mennesker, uavhengig av kjønn, rase og legning, fikk oppslutning. Det er også mulig at like eller enda mer radikale endringer vil kunne skje i menneskers syn på andre dyr.

Et paradoks er at både forsvarerne og motstanderne av dyrs rettigheter bruker argumenter som ikke bare skal være rasjonelle, men også *intuitive*. De spiller på moralske intuisjoner som er dominerende i vår kultur. Forsvaret for dyrs frigjøring baserer seg på det egalitære rettferdighetsideal som mange aksepterer, med røtter i liberalistisk og sosialistisk tenkning. Den antroposentriske moralen er i større grad uttrykk for menneskers praktiske prioriteringer, patriotismen til den gruppen du tilhører, og konservatisme. Den kan enklest forsvares med en etisk teori om rasjonell egoisme, men den er på kant med idealet om menneskerettigheter. Det er vanskelig å forsvare etisk likestilling mellom alle mennesker, og samtidig stenge alle ikkemenneskelige dyr utenfor, med argumenter som ikke samtidig kan brukes for å forsvare mellommenneskelige former for diskriminering. En kultur som vil identifisere seg med altruistiske verdier og en upartisk, "blind" rettferdighet, har problemer med å forkaste forestillingen om dyrs rettigheter, hvis den ikke vil underminere sitt eget verdigrunnlag.

LITTERARURLISTE

Adams, Carol J. og Josephine Donovan (red.). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, 1996.

Adams, Carol J. *The Sexual Politics of Meat – A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, 1990.

Adorno, Theodor W. og Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*, oversatt av John Cumming, Continuum, 2002.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiæ*, oversatt og introdusert av Marcus Lefébure O. P., Blackfriars, 1975, Vol 38.

Aristoteles. *On the Soul*, oversatt av W. S. Hett, Harvard University Press, 1957, bok II.

Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1783], redigert av J. H. Burns og H. L. A. Hart, men ny introduksjon av F. Rosen, Oxford University Press, 1996.

Benton, Ted, *Natural Relations – Ecology, Animal Rights & Social Justice*, Verso, 1993.

Bekoff, Marc og Carron A. Meaney (red.). *Encyclopedia of animal rights and animal welfare*, Greenwood Press, 1998.

Best, Steven. "Animal Welfare or Animal Rights? Dismantling A False Opposition." Fra nettsjournalen *Animal Voice*, 2004. Netadressen ble besøkt 25.05.06.:
http://www.animalsvoice.com/PAGES/writes/editorial/essays/anirites/best_welfare_rights1.html

Best, Steven. "It's War! The Escalating Battle Between Activists and the Corporate-State Complex". I *Terrorists or Freedom Fighters? – Reflections on the Liberation of Animals*, utg. Steven Best og Anthony J. Nocella, Lantern Books, 2004, 300-339.

Best, Steven og Anthony J. Nocella. *Terrorists or Freedom Fighters? – Reflections on the Liberation of Animals*, Lantern Books, 2004.

Bradley, Henry, W. A. Craigie og James A. H. Murray (m.fl. red.). *The Oxford English Dictionary*, 2. utg, Clarendon Press, 1989, Volume XVI.

Børresen, Bergljot. *Den ensomme apen – instinkt på avveie*, Gyldendal, 1996.

Børresen, Bergljot. "Menneskets medfødte forutsetninger som vertskap for produksjonsdyrene". I *Dyreetik*, utg. Andreas Føllestad, 16-39. Bergen, 2000.

Calarco, Matthew og Peter Atterton (red.). *Animal Philosophy – Ethics and Identity*, Continuum, 2004.

- Carroll, Robert og Stephen Prickett. *The Bibel – Authorized King James Version*, Oxford University Press, 1997.
- Carruthers, Peter. *The Animal Issue – Moral theory in practice*, Cambridge University Press, 1992.
- Cavalieri, Paola. *The Animal Question – Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, oversatt fra italiensk av Catherine Woolard, Oxford University Press, 2001.
- Cavalieri, Paola. "Are Human Rights *Human*?" Fra Logos – A Journal of Modern Society and Culture 4.2. Vår 2005. Nettadressen ble besøkt 08.05.06:
http://www.logosjournal.com/issue_4.2/cavalieri.htm
- Chapouthier, Georges og Jean-Claude Noüet (red.). *The Universal Declaration of Animal Rights – Comments and Intentions*, oversatt til engelsk av Shan Benson, Ligue Francaise des Droits de l'Animal, 1998.
- Clarke, Paul A. B. og Andrew Linzey (red.). *Political Theory and Animal Rights*, Pluto Press, 1990.
- Coetzee, J.M. *The Lives of Animals*, redigert av Amy Gutmann, Princeton University Press, 1999.
- Conley, Verena. "Manly Values: Luc Ferry's Ethical Philosophy". Fra *Animal Philosophy – Ethics and Identity*, utg. Peter Atterton og Matthew Calaro, Continuum, 2004, 157-163.
- Collingwood, R. G. *The Idea of History*, Oxford University Press, 1967.
- Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*, Oxford University Press, 1960.
- Darwin, Charles. *The Origin of Species and The Descent of Man*, 6. utg, The Modern Library, 1872.
- Darwin, Charles. *Metaphysics, Materialism and the Evolution of Mind – The Early Writings of Charles Darwin*, University of Chicago Press, 1980.
- Davis, Karen. "A Tale of Two Holocausts". Fra nettjournalen *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, Volume II, Issue 2, (2004). Nettadressen ble besøkt 25.05.06.:
http://www.cala-online.org/Journal_Articles_download/Issue_3/A_Tale_of_2_Holocausts.pdf
- DeGrazia, David. *Taking Animals Seriously – mental life and moral status*, Cambridge University Press, 1996.
- Descartes, Rene. "Descartes to More, 5. Februar 1649". I *Descartes Philosophical Letters*, Clarendon Press, 1970, 237-245.
- Descartes, Rene. "Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason". I *The Philosophical Works of Descartes*, oversatt av Elizabeth S. Haldane og G. R. T. Ross, Cambridge, 1978, Vol I.

- Donovan, Josephine. "Animal Rights and Feminist Theory". I *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, utg. Carol J. Adams og Josephine Donovan, 34-59. New York, 1996.
- Donovan, Josephine. "Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals". I *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, utg. Carol J. Adams og Josephine Donovan, 147-169. New York, 1996.
- Dunayer, Joan. *Animal Equality: Language and Liberation*, Ryce Publishing, 2001.
- Dunayer, Joan. *Speciesism*, Ryce Publishing, 2004.
- Eliade, Micea. *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, 1987, Vol 1.
- Ferry, Luc. *The New Ecological Order*, oversatt av Carol Volk, The University of Chicago Press, 1995.
- Francione, Gary J. *Rain Without Thunder – The Ideology of the Animal Right Movement*, Temple University Press, 1996.
- Franklin, Julian H. *Animal Rights and Moral Philosophy*, Columbia University Press, 2005.
- Freud, Sigmund. General Introduction to Psycho-analysis [1915-17], oversatt av Joan Riviere, i *Great Books of the Western World – The Major Works of Sigmund Freud*, Encyclopædia Britannica, 1996.
- Frey, Raymond G. *Interests and Rights – The Case Against Animals*, Oxford University Press, 1980.
- Føllesdal, Andreas (red.). *Dyreetikk*, Fagbokforlaget, 2000.
- Goodall, Jane. "Chimpanzees – Bridging the Gap". I *The Great Ape Project – Equality beyond humanity* (1993), Fourth Estate, 10-18.
- Guither, Harold D. *Animal Rights – History and Scope of a Radical Social Movement*, Southern Illinois University Press, 1998.
- Gålmark, Lisa (red.). *Djur och människor – en antologi i djuretik*, Nya Doxa, 1997.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature* [1739-40], redigert av L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1992.
- Jasper, James M. og Dorothy Nelkin. *The Animal Rights Crusade – The Growth of a Moral Protest*, Free Press, 1992.
- Kheel, Marti. "The Liberation of Nature: A Circular Affair". I *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, utg. Carol J. Adams og Josephine Donovan, 17-33. New York, 1996.

Lecky, William E. H. *History of European Morals – From Augustus to Charlemagne*, 3. utg. D. Appelton And Company, 1880, Vol I og II.

Liedman, Sven-Eric. *I skuggan av framtiden : modernitetens idéhistoria*, Albert Bonniers Forlag, 2003.

Linzey, Andrew og Dorothy Yamamoto (red.). *Animals on the Agenda*, University of Illinois Press, 1998.

Linzey, Andrew. *Animal Theology*, SCM Press, 1994.

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being – A Study of the History of an Idea*, Harward University Press, 2001.

Magel, Charles R. *Keyguide to information sources in animal rights*, Mansell, 1989.

Mason, Jim. *An Unnatural Order – Why we are destroying the planet and each other*, Continuum, 1998.

Merchant, Carolyn. *The Death of Nature – Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper San Francisco, 1980.

Midgley, Mary. *Animals and Why They Matter – A journey around the species barrier*, Penguin Books, 1983.

Morris, Desmond. *The Naked Ape – A Zoologist's Study of the Human Animal*, Delta, 1999.

Montaigne, Michel De. *An Apology for Raymond Sebond* [1568], oversatt og redigert av M. A. Screech, Penguin Books, 1987.

Nash, Roderick Frazier. *The Rights of Nature – A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press, 1989.

Nibert, David. *Animal Rights/Human Rights – Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

Noske, Barbara. *Beyond Boundaries – Humans and Animals*, Black Rose Books, 1997.

Nozick, Robert. "About Mammals and People". *The New York Times Book Review*, Nov 27 (1983), 11, 29-30.

Nussbaum, Martha C. og Cass R. Sunstein (red.). *Animal Rights – current debates and new directions*, Oxford University Press, 2004.

Patterson, Charles. *Eternal Treblinka – Our treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Books, 2002.

Plutarch. *Plutarch's Moralia, In Fifteen Volumes xii*, engelsk oversettelse av Harold Cherniss og William C. Helmbold, Harvard University Press, 1968.

Rachels, James. "Darwin, Species, and Morality". I *The Monist*, Jan 1987, Vol 70, Nr 1, 98-113.

Rantrud, Jan. "Om hvorfor Paradiset er vegansk...". *Noahs Ark*, nr 1, 2004, Oslo.

Regan, Tom. "How to Justify Violence". I *Terrorists or Freedom Fighters? – Reflections on the Liberation of Animals*, utg. Steven Best og Anthony J. Nocella, Lantern Books, 2004, 231-236.

Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*, 2.utg. Routledge, 1983.

Regan, Tom og Peter Singer (red.). *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, 1976.

Rousseau, Jean-Jacques. *A Discourse On The Origin Of Inequality*. I *Great Books of the Western World* 35, Chicago 1990.

Ryder, Richard D. *Animal Revolution – Changing Attitudes towards Speciesism*, Oxford, 2000.

Salt, Henry S. *Animals' Rights; Considered in Relation to Social Progress*, Society for Animal Rights, 1980.

Serpell, James, *In the Company of Animals – A Study of Human-Animal Relationships*, Blackwell, 1986.

Singer, Peter. *Animal Liberation*, 2. utg. Random House, 1990.

Singer, Peter. "Animal Liberation at 30", *The New York Review of Books*, Volume 50, Number 8, (Mai 15, 2003). Fra nettadressen, besøkt 25.05.06.:
<http://www.nybooks.com/articles/16276>

Singer, Peter. *Dyrenes frigjøring*, oversatt Nikolai Sæverud, Spartacus, 2002.

Singer, Peter (red.). *In Defense of Animals – The Second Wave*, Blackwell Publications, 2006.

Singer, Peter. *The Animal Liberation Movement: Its Philosophy, Its Achievements, and Its Future*, Russell Press, 1985. Fra nettadressen, besøkt 25.05.79.:
<http://www.utilitarian.org/texts/alm.html>

Sollund, Ragnhild Aslaug: "Spesiesisme – fenomenets årsaker og konsekvenser". I *Nordisk tidsskrift for kriminalvitenskap* (2004), 321-336.

Spencer, Colin. *The Heretic's Feast – A History of Vegetarianism*, Fourth Estate, 1993.

Thomas, Keith. *Man and the Natural World – Changing Attitudes in England 1500-1800*, Penguin Books, 1984.

White, Lynn. *Machina ex Deo – essays in the dynamism of Western culture*, Cambridge, 1968.

Wise, Steven W. "Animal Rights, One Step at a Time". I *Animal Rights – current debates and new directions*, utg. Martha C. Nussbaum og Cass R. Sunstein, Oxford University Press, 2004.

Østnor, Lars. "Respekt for dyrenes liv". I *Samtiden* 5/6, 1997.